Lukács György

A fiatal Hegel

Lukács György

A fiatal Hegel

A DIALEKTIKA ÉS AZ ÖKONÓMIA ÖSSZEFÜGGÉSEIRŐL

Kossuth Könyvkiadó / Akadémiai Kiadó 1976

A mű eredeti címe:

Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie

A fordítás az Aufbau Verlag
1954. évi második és a Luchterhand Verlag
1967. évi harmadik kiadása alapján készült

Fordította

Révai Gábor

A fordítást az eredetivel
egybevetette

Bence György

Szerkesztette

Szigeti Györgyné

A jegyzetek könyvészeti anyagát szerkesztette

Beőthy Ottó

ISBN 963 09 0468 3
ISBN 963 05 0982 2

© *Jánossy Ferenc, 1976*

MIHAIL ALEKSZANDROVICS LIFSICNEK AJÁNLOM
TISZTELETTEL ÉS BARÁTSÁGGAL

Előszó

az 1954-es, második kiadáshoz

Könyvemet 1938 késő őszén fejeztem be. A háború gyors kitörése miatt évekig nem jelenhetett meg. Amikor a kiadás 1947—1948-ban lehetővé vált, alaposan felülvizsgáltam a szöveget, ámde sokirányú elfoglaltságom miatt az 1938 óta megjelent Hegel-irodalmat csak igen csekély mértékben tudtam tekintetbe venni. Ezt az új kiadást, amely a Német Demokratikus Köztársaság részére készült, még egyszer átnéztem, de stilisztikai javításoktól eltekintve alig változtattam rajta.

Az olvasó részletes tájékoztatást talál a Bevezetésben azokról a módszertani nézőpontokról, amelyek a szerzőt vezették. E tekintetben sem látok okot arra, hogy felülvizsgáljam tizenhat évvel ezelőtti fejtegetéseimet. Azok a franciaországi kísérletek, amelyek Hegelt egzisztencialista-irracionalista szellemben próbálják „modernizálni" — mindenekelőtt J. Hippolyte ismert könyve — a legcsekélyebb mértékben sem késztetnek fejtegetéseim bármiféle módosítására vagy akár csak kiegészítésére. Az imperializmus korszakának hegelianizmusa fölött gyakorolt elvi kritika a Hegel újraértelmezését célzó francia törekvésekre is vonatkozik, bármennyire magától értetődő is, hogy ennek a „Hegel-reneszánsznak" mind a külső, mind a belső feltételei sokban különböznek a németországiaktól.

Engedtessék meg itt néhány megjegyzés azoknak a német olvasóimnak a számára, akik ismerik egyéb, részint későbbi írásaimat. A fiatal Hegel fejlődésének bemutatása némely tekintetben kiegészíti azt a képet, amelyet a német filozófia és irodalom történetéről más tanulmányaimban igyekeztem megrajzolni. Így például (itt mindenekelőtt) a pozitív ellenképét látjuk az irracionalizmus „klasszikus" korszakának, amelyet „Az ész trónfosztása" c. könyvemben ábrázoltam. Ugyanaz a harc, amelyet ott mint Schellingnek és követőinek harcát elemeztem, itt Hegel oldaláról jelenik meg, mint az irracionalizmus kritikája és leküzdése, persze csupán az új idealista-dialektikus módszer megalapozásának negatív-kritikai motívumaként. De a két mű ezen túlmenően is kölcsönösen kiegészíti egymást. Csak a jelen Hegel-tanulmányokban lehetett pozitív módon tisztázni, hogy miért éppen a hegeli filozófia volt e korszak irracionalizmusának nagy ellenfele, miért támadták az irracionalisták Hegelben — joggal — a kor polgári-filozófiai haladásának

legmarkánsabb képviselőjét, és egyszersmind, hogy miért találhatott a történetiség dialektikáján gyakorolt bírálatuk reális fogódzókat Hegel idealista hibáiban és korlátaiban, miért szolgáltattak ezek ürügyet egy — viszonylag — helytálló bírálathoz. Hegel fiatalkori fejlődésének bemutatása és kritikája ilymódon arra is magyarázatot ad, hogy Nietzsche filozófiájából — miután már színre lépett a tudományos szocializmus mint az irracionalizmus fő ellensége — miért vesztek ki szükségképpen a filozófiai megalapozottságnak azok a nyomai is, amelyek a fiatal Schelling munkásságának idején még megvoltak az irracionalizmusban. Ha teljességében meg akarjuk érteni Marx nemcsak közvetlen, de olykor nagyon is közvetett szerepét a német gondolati fejlődésben, ehhez elengedhetetlenül szükséges, hogy Hegelt — nagyságával és korlátaival együtt — valóban megismerjük.

Nem kevésbé fontos ez a kérdés a virágkorát élő német irodalom megértése szempontjából. A Hölderlinről és Heinéről, elsősorban pedig a „Faust"-ról írott tanulmányaimban a német költészet szemszögéből utaltam ezekre a vonatkozásokra. A jelen könyv tehát, ahol a fejtegetések középpontjában „A szellem fenomenológiája" áll, jóllehet itt is kimutatjuk e mű mély gondolati és eszmei rokonságát a „Faust"-tal, a figyelmes olvasó számára bizonyára hasznos kiegészítés lesz Goethe művének korábban nyilvánosságra hozott elemzéséhez, amelyben az arányok természetszerűen fordítottak voltak. Hasonló a helyzet a haladó német irodalom csaknem valamennyi problémakomplexusával kapcsolatban. Minthogy a német irodalomtörténet egyik középponti kérdése a reakciós romantikával való ideológiai leszámolás, minthogy a romantika képviselőit annál mértéktelenebbül dicsőítették, minél reakciósabbak voltak, minthogy az imperializmus korszakának német irodalomtörténete, amikor éppen nem nyíltan és harcosan reakcióként lépett fel, megpróbálta eltüntetni a német klasszika és romantika közötti ellentétet, ezért a tényleges viszonyok gondolati helyreállítása fontos tudományos feladat.

De ugyanakkor ez a feladat nyomban általános kultúrpolitikai feladattá válik. Akkor, amikor a német nép keresi az utat magának, amikor a német értelmiség jelentékeny része még nem döntötte el, hogy milyen irányban akar továbbhaladni, előre vagy hátra, akkor a múlt szellemi küzdelmeinek helyes átlátása egyben iránytű a jövőre nézve. A szerző mindig azon fáradozott, hogy filozófiai és irodalomtörténeti munkáival az ebből adódó nagy feladatokat szolgálja. Úgy véli, hogy mind magának a hegeli filozófiának, mind pedig e filozófia és a kor haladó és reakciós tendenciái közti kapcsolatoknak a tisztázása hozzásegíthet ahhoz, hogy jobban megvilágítsa ezt a rendkívül fontos és időszerű kérdést.

Az effajta ideológiai döntésekben döntő szerepet játszik a Marxhoz való viszony kérdése. S itt nem csupán az a fontos, hogy ki hogyan viszonyul Marxhoz mint gondolkodóhoz és mint politikushoz, mint filozófushoz, közgazdászhoz és történészhez, hanem az is, hogy megérti-e, mit jelentett és mit jelent Marx a német kultúra számára. Thomas Mann ezt írta mintegy három

évtizeddel ezelőtt: „Azt mondtam, Németország körül csak akkor lesznek rendben a dolgok, Németország csak akkor talál önmagára, ha Karl Marx majd elolvasta Friedrich Hölderlint — e találkozás egyébként megvalósulóban van. Elfelejtettem hozzátenni, hogy az egyoldalú tudomásulvétel óhatatlanul meddő maradna." Ez már önmagában is ígéretes kultúrprogram; kiváltképp akkor, ha — miként e könyv szerzője itt és másutt megkísérelte — sikerül rekonstruálni a valódi Hölderlint. De veszedelmes illúzió volna azt hinnünk, hogy ez a program valamelyest is valóra vált már a német népben. Az a tény pedig, hogy Marx kiesik széles rétegek német kulturális tudatából, roppant gyengeség, mely napról napra, óráról órára megnyilvánul az élet minden területén. A német nép, amely más nemzetekhez képest objektíve gyengébb forradalmi hagyományokkal rendelkezik, nem engedheti meg magának azt a fényűzést, hogy lemondjon erről a centrális értékről.

Ehhez a célhoz számos út vezet. Az egyik ezek közül a marxi életmű sajátosan német gyökereinek a feltárása, s ezen keresztül annak tisztázása, hogy Marxot milyen erős szálak kötik a haladó német fejlődéshez Lessingtől Heinéig, Leibniztől Hegelig és Feuerbachig, hogy Marx műve, a gondolati felépítéstől egészen nyelvezetéig, milyen mélységesen német. Hegel filozófiájának helyes történeti elemzése, amely Hegelt kezdettől fogva Marx távlatából vizsgálja és magyarázza, egyben ennek a feladatnak a teljesítéséhez is hozzájárulhat.

A jelen könyv elsősorban filozófiai, filozófiatörténeti tények és összefüggések tudományos vizsgálata. Értékét az szabja meg, hogy mennyiben segít hozzá e kérdések alaposabb tisztázásához. De nincs elszigetelt ismeret. Hegel fejlődésének helyes megértése felveti mindazokat a kérdéseket, amelyeket az imént röviden vázoltunk, s a könyvnek szándékában is áll, hogy tisztázza ezeket. Sikerről vagy balsikerről maga a szerző nem nyilatkozhat. De szándékait leplezetlenül az olvasó elé tárni: ez kötelessége.

Budapest, 1954. január.

Bevezetés

A klasszikus német filozófia keletkezése és fejlődéstörténete fontos, mindeddig csak részben tisztázott probléma a filozófia marxista történetében. Noha a marxizmus klasszikusai ismételten rámutattak e kérdés rendkívüli fontosságára, noha Engels Kantot, Fichtét és Hegelt a forradalmi munkásmozgalom filozófiájának elődeiként tartotta számon, noha Marx, Engels és Lenin különböző mélyenszántó műveikben ragyogóan megvilágították e komplexus középponti kérdéseit, a filozófiatörténetnek ez a korszaka még távolról sincs kidolgozva.

Még nem jutottunk el a kérdésfeltevések konkrét történeti tisztázásáig, a rendelkezésünkre álló tények és szövegek konkrét elemzéséig, és még nem jutottunk el addig sem, hogy gyökeresen végigvigyük e fejlődés legfontosabb hamis, tévútra vezető polgári elméleteinek a bírálatát.

A klasszikus német filozófia történelmi kialakulásának és fejlődésének magyarázatát a polgári tudományban hosszú időn át magának Hegelnek a zseniális, bár idealista módon eltorzított és bizonyos szempontból sematizált felfogása határozta meg. Hegel zseniális történeti gondolata az volt, hogy leszögezte a filozófiai rendszerek belső dialektikus összefüggését. Ő volt az első, aki a filozófiatörténetet anekdoták és életrajzok gyűjteményéből, egyes filozófusok egyes nézeteinek helyességére, illetve tévességére vonatkozó metafizikus megállapításokból valóságos történeti tudomány rangjára emelte. A klasszikus német filozófia történetét illetően ez a felfogás a következőt jelenti: Hegel a „transzcendentálfilozófiában", Kant „kritikai" filozófiájában fedezi fel azt a pontot, ahonnan kiindul az idealizmus dialektikus filozófiájának az a fellendülése, amelynek végső betetőzését joggal látja saját rendszerében, s rendkívüli éleselméjűséggel, a dialektika legfontosabb problémáinak (a magábanvaló dolog, valamint ennek megismerhetősége; az antinómiákról és az ellentmondásról szóló tanítás stb.) mélyére hatolva mutat rá arra, hogy miként fejlődött ki a kanti rendszer ellentmondásaiból és felemásságaiból Fichte középponti kérdésfeltevése, hogy miként vezettek tovább Fichte ellentmondásai és megoldatlan kérdései Schellinghez, majd végül hozzá magához.

Mindebben sok igazság van és sok minden fontos a filozófia marxista

története számára is. Minthogy azonban Hegel, mint objektív idealista, a filozófiában a fogalom önmozgását látja, arra kényszerül, hogy itt is a fejük tetejére állítsa az összefüggéseket. Engels ismételten kimutatja, hogy az egyes filozófiai rendszerek közvetlenül elődeik megoldatlan problémáihoz kapcsolódnak ugyan, de mint materialista dialektikus újra és újra rámutat arra is, hogy ez a tisztán filozófiai összefüggés csupán a felszíne a valóságos összefüggésnek, és hogy a filozófiatörténetnek be kell hatolnia a filozófia fejlődésének valóságos, mélyebben húzódó objektív alapjaiba. Ha idealisztikus módon abszolutizálják a filozófiatörténet közvetlen megjelenési formáit, az egyes filozófiai rendszerek „problématörténeti", „immanens" egymásbólkövetkezését, miként Hegel is teszi, akkor ezáltal szükségképpen túlzott és eltorzított formában jelenik meg az a helyes mag is, amely jelen van az ilyen összefüggések feltárásában. Ez már Hegelnél is azzal a következménnyel jár, hogy kénytelen elhanyagolni a fejlődés egyenlőtlen és összefonódott voltát, amely e korszak filozófiájának valóságos történetét is jellemzi, és hogy néhány — persze igen fontos — kategória „immanens" összefüggésére korlátozza mind a történelem reális folyamatainak valójában igen bonyolult visszatükrözéseit, mind pedig azokat a kísérleteket, amelyek a természettudományok fejlődésében kialakult eredmények dialektikus értelmezésére irányultak.

Ezáltal a filozófiatörténeti összefüggések megragadásának olyan sémája alakult ki, mely a polgári filozófia későbbi hanyatlásának folyamán a történelem teljességgel tudománytalan elferdítéséhez és eltorzításához vezetett.

A II. Internacionálé korszakában azután a filozófiatörténetnek ez a sematikusan „immanens" felfogása behatol olyan marxisták nézeteibe is, mint Plehanov és Mehring. A mensevizáló idealizmus filozófiatörténeti koncepcióira igen erős hatással voltak Hegel filozófiatörténeti felfogásának hibái és gyengéi. A következetes marxista—leninista állásfoglalás kialakítása e kérdésekben is csak azáltal vált lehetővé a számunkra, hogy leküzdöttük ezeket a hibákat, s felismertük azt a filozófiai haladást, amelyet a marxizmus lenini—sztálini szakasza jelent; és azáltal, hogy tanulmányoztuk Lenin filozófiai műveit. Döntő szerepet játszanak a klasszikus német filozófia ilyen értelmű történetében, fejlődésének ilyen értelmű kritikai tanulmányozásában Marxnak és Engelsnek azok az írásai is, amelyeket néhány éve fedeztek fel és adtak közre.

Magában a polgári filozófiában a filozófiatörténet hegeli koncepciója nem sokkal éli túl az 1848-as polgári forradalom vereségét. Már ezt megelőzően is számos olyan — a valóságos történelemmel szemben ellenséges — felfogás jelentkezett, mely mélyen alatta állt a hegelinek. Arthur Schopenhauer nézetei, amelyek ezek között a történelemellenes koncepciók között a legfontosabbak, először a 48-as forradalmat követően kezdenek széles körökben hatni. Schopenhauernek az az alapgondolata, hogy csupán valamiféle nagy *eltévelyedést* lát Fichtének, Schellingnek és Hegelnek azokban a kísérleteiben, amelyek a kanti ellentmondások meghaladására irányulnak. A filozó-

fiának, Schopenhauer szerint, vissza kell térnie az egyedüli helyes módszerhez, azaz Kant módszeréhez; minden egyéb csak ámítás, üres fecsegés, sarlatánság. Schopenhauer tehát egyrészt semmibe veszi a klasszikus német filozófia egész dialektikus fejlődését, és azt követeli, hogy térjenek vissza a valóság metafizikus felfogásához. Másrészt magát Kantot is „megtisztítja" a materializmus irányában tett minden ingadozásától; közös nevezőre hozza Kantot és Berkeleyt. (Sok tekintetben hasonló pályán fut az egyébként más beállítottságú Herbart működése is.)

Ez a felfogás, amely alapjában véve azt jelenti, hogy teljesen semmibe veszik a klasszikus német filozófia történetét, a később jelentkező újkantiánusoknál még inkább nyárspolgári formát ölt. Ez Otto Liebmann műveiből derül ki a legvilágosabban (Kant und die Epigonen [„Kant és az epigonok"] 1865.). Liebmann személyében az a német újkantianizmus kerekedik felül a filozófiában, amely Kantból százszázalékos szubjektivistát és agnosztikust csinált, s mint „tudománytalan metafizikát" visszautasít minden olyan törekvést, amely az objektív valóság megismerésére irányul, úgy, ahogyan ez a tudattól függetlenül létezik. Ezzel az újkantianizmus prózaibb módon, Schopenhauer pittoreszk szitkozódása nélkül, következetesen megvalósítja Schopenhauer filozófiatörténeti vonalát, azt a felfogását tudniillik, hogy a Kant utáni filozófia csupán nagy eltévelyedés Kant egyedül helyes, szubjektivista irányától. Hegelt úgy kezelik, mint „döglött kutyát".

Ez a felfogás határozza meg a klasszikus német filozófia történetének, különösen pedig Hegel munkásságának legtöbb jellemzését, amely a múlt század közepén íródott. Ebben a korszakban persze tovább él még a nemzeti liberálissá és sekélyessé vált hegelianizmus néhány maradványa is. Ez a felfogás Kuno Fischer és J. E. Erdmann ismert filozófiatörténeteiben jut kifejezésre. Rudolf Haym írása viszont, amely a kor Hegelről megjelent írásai közül a legfontosabb, lényegében egyetlen nagy gúnyirat csupán a hegeli objektivizmus és dialektika „tudománytalansága" ellen.

Csak az imperializmus korszakában kezdik újra tanulmányozni a klasszikus német filozófiát. Németország imperialista burzsoáziájának ideológiai szükségleteit egyre kevésbé elégíti ki a liberális újkantianizmus. Mind erősebben jelentkeznek az olyan irányzatok, melyek érintetlenül hagyják ugyan az újkantianizmus agnosztikus alapjait, de az objektív idealizmus reakciós megújítására törekednek (a romantika újjáéledése; az „életfilozófia"; a husserli fenomenológia; Dilthey „reálpszichológiája"; stb.). Ezekkel a reakciós áramlatokkal szorosan összefonódik a klasszikus német filozófia felelevenítése, elsősorban Hegelé, s ezzel szoros összefüggésben olyan igénnyel vetik fel e korszak történetének problémáját, hogy egyszerre haladják meg mind a késői hegeliánusok sematizmusát, mind pedig az ortodox újkantiánusokat, akik mindenestül elvetették az egészet.

Éppen ezért a klasszikus filozófia „reneszánsza" az imperialista korszakban nem újítja meg és nem fejleszti tovább a hegeli dialektikát, nem konkretizálja a hegeli historizmust, hanem arra tesz kísérletet, hogy Hegel filozó-

fiáját az újkantianizmus imperialista-reakciós átalakításának szolgálatába állítsa. Ez az oka annak, hogy az újhegelianizmus első teoretikusai és történészei főként azokkal az érvekkel vitatkoznak, amelyek — Hegel lejáratásának idején — kizáró értelemben szembeállították egymással Kantot és Hegelt. Az imperialista újhegelianizmus teljességgel semmibe veszi Hegel mély és megsemmisítő bírálatát Kant szubjektivizmusa és agnoszticizmusa fölött. Alaptétele: a klasszikus német filozófiának, mindenekelőtt pedig Kantnak és Hegelnek az *egysége*. Ezek a filozófiák (Windelband, J. Ebbinghaus, Brunstäd stb.) kivétel nélkül azon fáradoznak, hogy kimutassák azt, hogy a hegeli filozófia *minden* problémája megvan Kantban, és hogy Hegel csupán tudatosította és explicitté tette mindazt, ami Kant filozófiájában öntudatlanul és implicite már benne rejlett. Ezáltal olyan történelemfelfogás alakul ki, mely csak a külső látszat szerint ismétli meg és újítja fel a klasszikus német filozófia fejlődésének hegeli sémáját, viszont fokozott mértékben tartalmaz minden idealista, s minden olyan hibát, mely a sematikus konstrukcióból következik. Valójában azonban ez a felfogás tökéletes ellentéte a hegelinek. Míg maga Hegel egyfelől minden elődjénél élesen bírálta a bennük még meglevő hibákat, amelyek az objektív idealizmus és a dialektika álláspontjáról megmutatkoztak, de egyúttal határozottan kiemelte és történelmi jelentőségüknek megfelelően méltányolta azokat a vonásokat is, amelyekben már föllelhetők a dialektikus kérdésfeltevések és problémamegoldások kezdeményei, addig az imperialista újhegeliánusok ezzel ellentétes úton járnak. Hegelt visszavezetik Kantra. Vagyis Hegelben kizárólag azt ismerik el, ami minden nehézség nélkül összeegyeztethető a kanti agnoszticizmussal. Kanti színvonalra szállítják le a klasszikus német filozófia fejlődésének egész történetét. Még a háború utáni újhegelianizmus is egészen egyértelműen tanúskodik erről a tendenciáról, pedig sok vonatkozásban más motívumokkal dolgozik, amelyek ennél is nyíltabban reakciósak. Hermann Glockner, az új Hegel-kiadás közreadója, a háború utáni kor újhegelianizmusának egyik vezetője, világosan kimondta ezt az első Hegel-kongresszuson: „Ma Németországban a Hegel-kérdés mindenekelőtt Kant-kérdés."

Most csupán jelzésszerűen utalhatunk arra, hogy milyen általános osztályalapja és politikai háttere volt a Hegel-kép megváltozásának. A megváltozott helyzetre egy szembeállítással világíthatunk rá. Amikor Haym a maga korában harcolt a hegeli filozófia objektivizmusa és dialektikája ellen, akkor törekvését alapvetően liberális tendencia jellemezte, amely persze már a nemzeti liberalizmus irányába hajlott. Hegel nézeteit mindenesetre — dialektikus természetüket tökéletesen félreismerve — mint reakciósakat utasította vissza, és úgy vélte, hogy a hegeli filozófia leküzdése megkönnyítheti valamilyen liberális ideológia kialakulását. Friedrich Meinecke viszont, az imperialista korszak ismert történésze, aki szoros kapcsolatban állt a délnyugatnémet újkantiánusokkal (Windelband, Rickert), a hegeli filozófiában Bismarck politikájának és államfelfogásának elődjét látta. A hegelianizmus megújítása tehát igen szorosan összefügg azzal, hogy a német burzsoáziából

immár tökéletesen kiveszett a birodalomalapítás bismarcki formájával, a német alkotmány csupán látszatra alkotmányos, reakciós jellegével szembeni ellenállás, amely Haym idején, ha liberális kishitűséggel és következetlenséggel is, de még elevenen élt. Az újhegelianizmus feladata abban áll, hogy világnézetileg ösztönözze a konkrét és pozitív, a teljes „megbékélést" Németország államformájával. Világos tehát, hogy eközben éppen Hegel filozófiájának reakciós gondolati motívumai kerülnek szükségképpen az előtérbe.

De ezek a reakciós gondolati motívumok magától értetődő módon nemcsak a közvetlenül politikai-történelmi területről erednek. Az érintett újhegeliánusok kiterjesztették és modernizálták az újkantianizmust, amennyiben a klasszikus német filozófia egész történetére érvényesnek tartották. Mindez azonban még távolról sem elégítette ki az imperialista kor minden reakciós ideológiai szükségletét. Említettük már az irracionalista, „életfilozófiai" áramlatok fokozódó jelentőségét. A hegelianizmus megújításának diltheyi változata rendkívül népszerűvé vált, s ez pontosan azzal függ össze, hogy Dilthey a hegeli dialektikát az irracionalizmus filozófiai befogadásának irányában hamisítja meg. Ebben a vonatkozásban Dilthey tanulmánya a fiatal Hegelről (1905—1906) fordulópontot jelent a német Hegel-értelmezésben. Filozófiatörténeti szempontból itt az a lényeges, hogy Dilthey elősegíti azokat az imperialista-reakciós tendenciákat, amelyek a romantika megújítására irányulnak, amennyiben Hegelt a legszorosabb kapcsolatba hozza a filozófiai romantikával, miközben a legfontosabb történelmi tényeket figyelmen kívül hagyja vagy elferdíti.

A háború utáni újhegelianizmus lényegében a Dilthey által kijelölt utakon halad, egyúttal persze felhasználja az újhegelianizmus egyéb áramlatainak filozófiai eredményeit is. Richard Kroner mondja Von Kant zu Hegel („Kanttól Hegelig") c. könyvében, amely döntő jelentőségűvé vált az újhegelianizmus fejlődésének későbbi szakaszában: „A dialektika a módszerré, a racionálissá tett irracionalizmus." És ezeknek az újhegeliánus irányzatoknak az az általános törekvése — miként ez Kronernek, Glocknernek stb. a különböző Hegel-kongresszusokon elmondott beszédeiből világosan kiderül —, hogy a hegeli „megbékélés" fogalmának segítségével, a filozófiatörténet hegeli módszerének látszólagos alkalmazásával, „összhangot" teremtsenek a jelen minden filozófiai áramlata között (közibük számítva a fasizmust is).

Nem véletlen, hogy ennek az egész fejlődésnek a kiindulópontja, Dilthey Hegel-tanulmánya, a *fiatal* Hegelt választotta középponti alakjául. Hegel fejlődésének átmeneti korszakában, és e szakasz válságmozzanataiban Dilthey olyan gondolati motívumokat vélt felfedezni, melyekről azt hitte, hogy felhasználhatók a hegeli filozófia irracionalista-misztikus értelmezésében. Már jóval előbb hasonlóképpen átszínezte Hölderlin alakját, aki éppen a kérdéses korszakban Hegel ifjúkori barátja és társa volt. (Hölderlinnek ezt a reakciós meghamisítását részletesen bíráltam a „Hyperion"-ról írott tanulmányomban. [Goethe és kora. Budapest 1946.]) A hegeli filozófia

Dilthey-féle irracionalista felfogása feleleveníti a német hegelianizmus felbomlásának bizonyos tendenciáit. F. Th. Vischer, az ismert hegeliánus esztéta késői korszakában saját kezdeti hegelianizmusa ellen fordult, és irracionalista mítosz-elméletet állított szembe a hegeli dialektikával. Ezt az elméletet vezeti be Dilthey ismét a hegeli filozófia értelmezésébe. (Lásd ezzel kapcsolatban tanulmányomat: „Karl Marx és Friedrich Theodor Vischer" megj. Lukács György: Adalékok az esztétika történetéhez. Budapest 1972.)

Mint láttuk, Dilthey Hegel-felfogása mérvadóvá vált az újhegelianizmus későbbi fejlődése számára. Ezzel a fiatal Hegel alakja, amely Kuno Fischer vagy Haym munkáiban még epizódszerepet játszik, mindinkább a Hegel-kutatók érdeklődésének középpontjába kerül. Egyre határozottabban úgy értelmezik Hegel többnyire nem megjelenésre szánt vázlatait és jegyzeteit, hogy belőlük egy „valódi német", azaz misztikus-irracionalista, a fasizmusnak tetsző filozófus alakja bontakozzék ki. E fejlődés betetőzését jelenti Th. Haering Hegel-monográfiája (I. köt. 1929).

Jóllehet ebben a mozgalomban — Hegelt illetően — tetőfokára jutott a német filozófiatörténet meghamisítása, annyiban mégis haszonnal járt a dolog, hogy végre megjelentették Hegel szétszórt, eldugott, feledésbe merült fiatalkori kéziratait. Ilymódon kezdjük némiképp áttekinteni Hegel fiatalkori fejlődésének anyagát. A következőkben felsorolom azokat a publikációkat, amelyek a legfontosabbak ezek közül, és amelyekre Hegel fiatalkori fejlődésének konkrét kutatása során minduntalan vissza kell térnünk.

Hegels Theologische Jugendschriften. („Hegel fiatalkori teológiai írásai") Tübingen 1907. Hermann Nohl kiadása. (A továbbiakban: „Nohl".)

Die Verfassung Deutschlands; System der Sittlichkeit („Németország alkotmánya" és „Az erkölcsiség rendszere"), mindkettő a Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie Hegels („Hegel írásai a politikáról és a jogfilozófiáról") c. gyűjteményben jelent meg, szerk. G. Lasson, Leipzig 1923. (A továbbiakban: „Lasson".)

Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie Hegels („Hegel jénai logikája, metafizikája és természetfilozófiája"), szerk. G. Lasson, Leipzig 1923. (A következőkben: „Jenenser Logik".)

Hegel közvetlenül „A szellem fenomenológiájá"-t megelőzően tartott előadásai, melyek Jenenser Realphilosophie („Jénai reálfilozófia") címen jelentek meg I. és II. köt., szerk. J. Hoffmeister, Leipzig 1931—32. (A következőkben: „Realphilosophie".)

Dokumente zu Hegels Entwicklung („Dokumentumok Hegel fejlődéséhez"), szerk. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936. (A következőkben: „Hoffmeister".)

Mindezek a publikációk meglehetősen gazdag, s mostanáig csaknem teljesen ismeretlen anyagot szolgáltatnak a hegeli dialektika keletkezéstörténetéről. E keletkezéstörténet feltárását helyenként megkönnyíti a szövegek kiadása és felhasználása kapcsán végzett filológiai munka. Nohl, Hoffmeister, Haering, Rosenzweig és mások — Hegel biztosan datált levelei és kéziratai

nyomán — elvégezték a kéziratok szigorú kronológiai vizsgálatát. Pontosan megállapították, hogy hogyan változik az idő múlásával Hegel kézírása, s e támpontok alapján pontos, részben pedig megközelítő keltezéssel látták el az egyes kéziratokat. Mindaddig, amíg ezeket az időpontokat nem tudjuk felülvizsgálni, mindenütt, ahol ennek nem mondanak ellent igen fontos filozófiai-tartalmi megfontolások, el kell fogadnunk őket kronológiánk alapjául.

Ez azonban még korántsem jelenti azt, hogy birtokunkban van Hegel fiatalkori fejlődésének minden dokumentuma, vagy hogy a meglevőket tudományosan feldolgozták. Hegel hagyatékának eredeti közreadói hallatlanul könnyelműen és hanyagul kezelték ezt az anyagot. Hegel legfontosabb kéziratainak egy része valószínűleg végérvényesen elveszett. Így például a frankfurti korszak első gazdaságtani kéziratai, mindenekelőtt a Steuart műveihez fűzött nagy kommentár. A második fejezetben, Hegel gazdasági nézeteinek fejlődését vizsgálva, világosan látni fogjuk, mekkora hátrányt jelent, hogy éppen ez a kézirat elveszett. Rosenkranznak, aki még ismerte a kéziratot, sejtelme sem volt róla, hogy mit jelentett a gazdaságtan Hegel nézeteiben. Ha csupán az ő megjegyzéseire szorítkoznánk, semmilyen elképzelésünk nem lehetne e nézetekről. Vagyis éppen Hegel fejlődésének egyik döntő fordulópontján csupán kombinációkra, elszórt megjegyzésekből levont következtetésekre vagyunk utalva, és arra, hogy későbbi művekből következtessünk vissza.

De a tudományos megbízhatóság még az olyan kéziratok esetében is igen kétséges, melyeket Rosenkranz egészében vagy részben megjelentetett Hegelről írott életrajzában. Közzétesz például történelmi jegyzeteket Hegel berni korszakából, filozófiai megjegyzéseket a jénai időből, de egy szóval sem említi, hogy az illető megjegyzések e korszakok mely szakaszához tartoznak. Pedig ez nem jelentett volna nehézséget, hiszen rendelkezésére álltak maguk a kéziratok. Ma, miután a kéziratok elkallódtak, e tekintetben is kombinációkra kell szorítkoznunk. A közzétett megjegyzések tárgyi jelentősége Hegel fejlődése szempontjából igen nagy, sőt olykor perdöntő. Így például a berni jegyzetekben van néhány megjegyzés a francia forradalomról. Itt nagyon fontos lenne a sorrend pontos meghatározása, hogy kirajzolódjanak az egyes szakaszok Hegel állásfoglalásában; hogy például lássuk: a francia forradalom mely eseményeire reagálnak közvetlenül ezek a megjegyzések. Még ennél is fontosabb lenne, ha ismernénk a jénai filozófiai jegyzetek pontos kronológiáját. Ismeretes, hogy Jénában Hegel kezdetben Schellinggel együtt harcolt Kant és Fichte ellen, hogy azután „A szellem fenomenológiájá"-nak bevezetésében magával Schellinggel is szembeforduljon. Ezek a jénai jegyzetek pedig kritikai észrevételeket tartalmaznak Schelling tanítványairól és magáról Schellingről is. Világos, hogy az időpont pontos ismerete, amikor Hegel éles bírálattal fordult szembe Schellinggel, holott ugyanakkor nyilvánosan bizonyára még nem lépett fel ellene, sokkal konkrétabban megvilágítaná Hegel fiatalkori fejlődését, mint ahogy ez ma objektíve

lehetséges. Amikor tehát felhasználjuk ezt az anyagot, biztos alapnak csak a keletkezés általános időszakát tekinthetjük.

De mindeme hézagok és hiányosságok ellenére viszonylag jelentős anyag áll rendelkezésünkre Hegel fiatalkori fejlődéséről. Minthogy pedig a fasiszta irányzatú újhegelianizmus arra használta ezt a korszakot, hogy Hegelből — a fasisztáknak tetsző — irracionalistát csináljon, ezért nem lényegtelen feladat, hogy szembesítsük a történelmi tényekkel ezeket a történelemhamisításokat. Annál is inkább, mert a „legújabb tudomány" a marxista irodalomban is szóhoz jutott, kihasználva azt a körülményt, hogy a marxisták mindeddig szinte egyáltalában nem foglalkoztak Hegel fiatalkori fejlődésével. Az álmarxisták például az 1931-es Hegel-jubileum idején szó szerint átvették és hirdették Hegel fiatalkori fejlődésének diltheyi értelmezését.

Hegel fiatalkori fejlődése azonban nemcsak azért fontos a számunkra, hogy polemikus éllel leromboljuk a fasiszta történelemhamisításokat. Marxista szemszögből nézve látnunk kell, hogy ez a fejlődés Németországban a *dialektika keletkezéstörténetének* igen fontos szakaszát jelenti. Hegel érett munkáinak helyes marxista felfogása szempontjából sem közömbös, hogy milyen utakon jutott el Hegel ezekhez a nézetekhez. Ilymódon az eddiginél jóval konkrétabb megvilágításba kerül elődjeihez, Kanthoz, Fichtéhez és Schellinghez fűződő viszonya. Hegel és a romantika kapcsolatának legendája tökéletesen érvénytelennek és tarthatatlannak bizonyul. Egyszóval a késői Hegelt — miként ez a marxisták számára amúgy is világos — összehasonlíthatatlanul jobban megérthetjük, ha nyomon követtük rendszerének keletkezéstörténetét, ha nem esünk azokba a hibákba, amelyekbe a kérdés filozófiatörténeti feldolgozása során maga Hegel is beleesett, hogy például közvetlenül összekapcsoljuk és szembesítjük Schelling érett műveit és Hegel érett műveit, anélkül, hogy a maguk genezisében vizsgálnánk őket.

A hegeli filozófia keletkezéstörténete egyszersmind felveti azokat a nagy horderejű történeti kérdéseket is, amelyek Németországban megvetették a klasszikus filozófia fejlődésének általános alapjait, s ezen belül megszabták a dialektikus módszer kibontakozását egészen a dialektika hegeli felfogásáig. A jelen munka nem tart számot arra, hogy teljes terjedelmében felvesse ezt a rendkívül jelentős kérdést akár csak Hegel személyes fejlődésének összefüggésében is. Csupán a fejlődés *egyik összetevőjére*, a társadalmi-történeti mozzanatra szorítkozik.

Hiszen az a válság, amely akkoriban a természettudományok fejlődését jellemezte, azok a rendkívül fontos felfedezések, amelyek forradalmasították az addigi természettudományok alapjait, az új tudomány, a kémia kialakulása, a genetikus problémák felmerülése a legkülönbözőbb természettudományokban stb., mindez egyenesen döntő szerepet játszott abban, hogy a klasszikus német filozófiában kialakult a dialektika. Engels Feuerbachról írott könyvében igen részletesen ábrázolja azt a hatást, amely a természettudományok e forradalmasodása nyomán megnyilvánult a metafizikai gon-

dolkodás válságában, és amely a filozófiát mindinkább a valóság dialektikus megragadása felé űzte.

Ezt az igen fontos fejlődési folyamatot mind ez idáig sohasem vizsgálták a maga egészében. A polgári filozófiatörténet hosszú ideig gőgösen lenézte a klasszikus német filozófia „természetfilozófiai spekulációit". Egyedül Marx és Engels voltak azok, akik a XIX. század közepén és végén világosan látták és méltatták ennek a korszaknak a reális problémáit, annak ellenére, hogy e problémák gyakran nemcsak idealisztikus, hanem olykor egyenesen képtelenül misztikus formában jelentek meg. Engels írja erre vonatkozóan az „Anti-Dühring" előszavában: „Sokkal könnyebb a gondolattalan vulgusszal (csőcseléknépséggel; vulgaristákkal) Karl Vogt módjára a régi természetfilozófiának nekirontani, semmint történelmi jelentőségét méltatni. Sok oktalanság és fantasztaság van benne, de nem több, mint az empirikus természetkutatók egykorú filozófiátlan elméleteiben, s hogy sok okosság és értelem is van benne, azt a fejlődéselmélet elterjedése óta kezdik belátni... A természetfilozófusok úgy viszonyulnak a tudatosan dialektikus természettudományokhoz, mint az utópisták a modern kommunizmushoz."[1] Ahhoz, hogy ezeket az összefüggéseket valaki marxista vizsgálatnak vesse alá, széles körben és mélyen kell ismernie az összes természettudomány konkrét fejlődéstörténetét. E könyv szerzője nem érzi illetékesnek magát arra, hogy akárcsak belefogjon ezeknek a kérdéseknek a tárgyalásába. E megjegyzéseink csupán azt a célt szolgálják, hogy az olvasó lássa: a jelen tanulmány szükségképpen egyoldalú és kiegészítésre szorul.

Nemcsak a fent megadott okokból szükségszerű, fontos és időszerű ez a kiegészítés. Hozzá kell még tennünk ehhez, hogy az imperialista korszak jelenkori reakciós filozófiája jóval pozitívabban viszonyul a természetfilozófiához, mint elődei. De ez a változás csak még inkább összezavarja és eltorzítja a kérdést. Azok ugyanis, akik a természetfilozófiát ma pozitívan ítélik meg, pontosan azt emelik ki, ami értelmetlen, misztikus, tudományosan reakciós benne, s mindezt eszköznek használják fel abban a harcban, amelyet a természet tudományos felfogása mint olyan ellen folytatnak. A tudományok múlt századi fejlődése és a dialektikus módszer kialakulása közötti valóságos összefüggés kutatása tehát egyszersmind harcot jelent a fasizmusnak és elődeinek tudományellenes elméletei ellen.

Tanulmányunk egy másik, szintén rendkívül fontos kérdéskomplexussal foglalkozik, amelyet ugyancsak a dialektika keletkezéstörténete vet fel a klasszikus német filozófiában. Azzal tudniillik, hogy miként hatottak Németországban a dialektikus gondolkodásmód kifejlődésére a kor jelentős társadalmi-politikai eseményei, így elsősorban a francia forradalom és következményei.

A francia forradalom Németországra gyakorolt hatásainak története szintén olyan kérdés, melyet még távolról sem tártak fel kellőképpen. A polgári

[1] MEGA Sonderausgabe 1935. p. 11. — [MEM 20., p. 10—11. Jegyzet.]

történettudomány, különösen 1848 után, mindig azon fáradozott, hogy a teljes feledésnek adja át a német élet minden forradalmi-demokratikus törekvését. Azokról a németekről, és nem kevesen voltak ilyenek, akik közvetlenül csatlakoztak a francia forradalomhoz, ma alig tudunk valamit. Georg Forster az egyetlen, aki nem merült teljesen feledésbe, minthogy természettudósként és publicistaként már korábban is közismert volt; tevékenységének és műveinek valóban marxista elemzésével azonban még ma is adósak vagyunk. De Forster csak egy a sok közül, és a francia forradalom hatásának valóságos áttekintése csak akkor válna lehetségessé, ha mind mélységükben, mind teljes szélességükben feltárnánk ezeket az összefüggéseket. Egyúttal persze a széles néptömegek hangulatát is meg kellene vizsgálni. Goethe visszaemlékezéseiből például a rendkívül óvatos kifejezésmód dacára világosan kiderül, hogy a francia események mennyire felkavarták a közvéleményt.

Az ilyen vizsgálatnak azonban sohasem szabad figyelmen kívül hagynia, hogy mennyire elmaradott volt akkoriban Németország, gazdasági-társadalmi és politikai tekintetben egyaránt. Szüntelenül ebben a megvilágításban kell látnunk a németek egyes megnyilvánulásait és állásfoglalásait a francia forradalommal kapcsolatban. Azokat a politikai kategóriákat tehát, amelyek magában Franciaországban a reális osztályharcok szükségszerű következményeiként alakultak ki, nem szabad minden további nélkül mechanikusan alkalmazni ezeknek az eseményeknek az ideológiai vetületeire az elmaradott Németországban. Gondoljunk például arra, hogy Franciaországban hosszú időn át még a girondisták is részt vettek a jakobinus klubok összejövetelein, s csak a valóságos osztályharcok kiéleződése hozta magával a pártok tulajdonképpeni világos elkülönülését. Éppen ezért mechanikus és téves eljárás lenne, ha az egyes német állásfoglalásokat és megnyilvánulásokat magának a francia forradalomnak a politikai címkéivel akarnánk ellátni, amikor ugyanaz a valóságos társadalmi elkülönülés Németországban csak jóval később játszódott le.

Ehhez járult még egy másik rendkívül fontos probléma, a németországi polgári forradalom középponti problémája. Ismeretes, hogy Lenin a németek nemzeti egységének helyreállítását tartotta a forradalom középponti kérdésének Németországban. Mármost az a lelkesedés, amelyet a francia forradalom váltott ki Németországban, szükségképpen óriási fellendülést hoz a nemzeti érzés tekintetében; erős törekvést a feudális-abszolutista törpeállamokra való szétdaraboltság és a nemzeti tehetetlenség megszüntetésére, mély vágyat egy szabad, egységes és erős Németország után. De ezeknek a tendenciáknak a világtörténelmi alapjai feloldhatatlan ellentmondást rejtenek magukban. Marx írja a spanyolok Napóleon elleni szabadságharcáról, hogy miként a kor minden hasonló szabadságmozgalmában, a „reakció" itt is „regenerációval párosul". Marxnak ez a mélyenszántó kijelentése tartalmilag tökéletesen ráillik a korabeli Németországra. Egyrészt a francia köztársaság forradalmi háborúi szükségképpen hódító háborúkba mennek

át. És a napóleoni hódítások, különösen a Rajna-vidéken, felszámolják ugyan a feudális maradványokat, s ezzel objektíve betöltik a polgári forradalom szerepét, de egyszersmind szükségképpen erősítik a német nép szétdaraboltságát és tehetetlenségét. Másrészt a nemzeti mozgalmak, Németország társadalmi elmaradottsága miatt, tele vannak reakciós misztikával. Nem képesek forradalmi módon lerázni a kisfejedelmek igáját, hogy azután demokratikus nemzeti ellenállást szervezzenek a napóleoni hódításokkal szemben. Sőt, olyannyira gyengék, hogy még csak fel sem tudják vetni ezt a kérdést, a nemzeti ellenállást pedig Poroszországgal, Ausztriával és más reakciós monarchiákkal szövetségben, ezek vezetése alatt próbálják megszervezni. Ezért annak a reakciónak az ösztönzőivé válnak, objektív történelmi szükségszerűséggel, amely Napóleon bukása után egész Németországban uralkodóvá vált.

Ezeket az objektív ellentmondásokat megtaláljuk a kor valamennyi kiemelkedő német személyiségének életében, gondolkodásában és tetteiben. Legyen bár szó hadvezérekről és államférfiakról, mint például Freiherr von Stein, Gneisenau vagy Scharnhorst, költőkről, mint Goethe vagy Schiller, filozófusokról, mint Fichte és Hegel: egész életművüket meghatározza, hogy ezekkel az ellentmondásokkal kell viaskodniuk és hogy ezek az ellentmondások megoldhatatlanok.

E korszak történetének megírása tehát bonyolult és kettős feladatot jelent: minduntalan és egyszerre szem előtt kell tartani a nagy világtörténelmi eseményt s ugyanakkor ennek torz tükörképét az elmaradott Németországban. Marx világosan kimondja ezt az összefüggést „A német ideológiá"-ban, amikor Kant gondolkodását „a valóságos osztályérdekeken nyugvó francia liberalizmus" németországi visszhangjának tartja. És Marx rögtön hozzáteszi azt is, hogy Németországban az elmaradottság miatt a problémák lényegesen eltorzulnak. „Kant" — írja —, „tehát elválasztotta ezt az elméleti kifejezést a benne kifejezett érdekektől, a francia burzsoák akaratának anyagilag indokolt határozatait a »szabad akarat«, a magában- és magáértvaló-akarat, az emberi akarat tiszta önmeghatározásaivá tette, és így tisztán ideológiai fogalmi meghatározásokká és erkölcsi posztulátumokká változtatta át."[2] Marx itt páratlan élességgel mutat rá a német filozófiai fejlődés szükségképpen idealista voltának egyik leglényegesebb okára. Ezzel egyúttal határozottan és világosan rávilágít arra is, hogy a filozófiai idealizmus szükségképpen és elkerülhetetlenül eltorzította a problémákat.

De a klasszikus német filozófia történelmi problematikáját még korántsem meríti ki idealista természetének effajta genetikus levezetése, idealisztikus gyengéinek effajta kíméletlen bírálata. A Feuerbach-tézisekben maga Marx emeli ki igen erőteljesen a klasszikus idealizmus pozitív oldalát. A régi materializmus pusztán szemléleti jellegének bírálata után a következőket mondja: „Ezért a tevékeny oldalt elvontan a materializmussal ellen-

[2] MEGA I. 5., p. 177. — [MEM 3., p. 181.]

tétben az idealizmus — amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant — fejtette ki."[3] Marx ezzel kimondja a hegeli filozófia helyes és gyümölcsöző, valóban történeti kritikájának lényegi elveit, annak a kritikának az elveit, amelyet fiatalkori műveiben maga is gyakorolt, akárcsak évtizedek múltán — a Hegel műveihez fűzött zseniális megjegyzéseiben — Lenin is.

A klasszikus német filozófia történetírójának az a feladata tehát, hogy konkrétan kidolgozza e „tevékeny oldal" gyümölcsöző hatását a dialektikában. Egyben meg kell mutatnia azt is, hogy ezt a „tevékeny oldalt" idealista módon elvonatkoztatták a reális emberi tevékenységtől, annak következtében, hogy a jelentős világtörténelmi események az elmaradott Németországban torz módon tükröződtek, és azt is, hogy a valóságnak ebben az elvont és részben eltorzított tükörképében mégis zseniálisan megragadták a tevékenységnek, a mozgásnak stb. bizonyos általános elveit. Hiszen ha csak Németország elmaradottságának negatív következményeit kellene feltárni, ez a filozófia történetírója számára igen egyszerű, egyoldalú és korlátozott feladat lenne. A klasszikus német filozófia világtörténelmi szerepe az emberi gondolkodásban olyan történelmi tény, melyet ugyancsak a korabeli konkrét társadalmi viszonyokból kell marxista módon levezetni.

Ilyen értelemben bírálta Marx és Engels a klasszikus német filozófiát. E bírálat öröksége azonban a II. Internacionálé korszakában erről a területről is eltűnt. Itt is Lenin volt az első, aki újból feleleventette, megújította és továbbfejlesztette Marx vonalát. Kortársainak Kant-kritikájáról írja a következőket:

„1. Plehanov a kantianizmust (és egyáltalában az agnoszticizmust) inkább vulgáris materialista, mintsem dialektikus materialista nézőpontból bírálja, mivel csak a limine elveti megfontolásaikat, de nem helyesbíti (ahogy Hegel helyesbítette Kantot) ezeket a megfontolásokat, elmélyítve, általánosítva, kiszélesítve őket, kimutatva mindenféle és -fajta fogalom összefüggését és átmeneteit.

2. A marxisták (a XX. század elején) inkább feuerbachi (és büchneri), mintsem hegeli módra bírálták a kantiánusokat és hume-istákat."[4] Világos, hogy Leninnek ezek a fontos megjegyzései tartalmilag teljes mértékben vonatkoznak a hegeli filozófia történeti és kritikai vizsgálatának módszertanára is.

Engels egyik levelében szépen és meggyőzően kimutatta, hogy miként tevődött át a filozófiai hegemónia előbb Angliából Franciaországba, majd Franciaországból Németországba, és hogy a filozófia területén semmi esetre sem a gazdaságilag és társadalmilag legfejlettebb ország játszotta mindig

[3] Fr. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie. Wien—Berlin 1927. p. 73. — [MEM 3., p. 7.]

[4] W. I. Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass. Wien—Berlin 1932. p. 98. — [Lenin: Hegel „A logika tudománya" c. művének konspektusa. Összes Művei 29., Budapest 1972., p. 146.]

a főszerepet; hogy az egyes országok gazdasági fejlődésének tetőpontja semmi esetre sem esik egybe a filozófia fejlődésének tetőpontjával; hogy tehát az egyenlőtlen fejlődés törvénye erre a területre is érvényes.

A klasszikus német filozófia gyümölcsöző és zseniális vonásai a legszorosabban összefüggnek azzal, hogy gondolatilag visszatükrözik a kor jelentős világeseményeit. Árnyoldalai pedig — nemcsak az általános idealista módszert, hanem az egyes kérdések konkrét kifejtését illetően is —, ugyanígy tükörképei az elmaradott Németországnak. Ebből az igen bonyolult kölcsönhatásból kell kibontani a klasszikus német idealizmus fejlődésében ható eleven dialektikus összefüggést.

Megismételjük: az a középponti történelmi eseménysor, amelynek gondolati tükörképeit itt vizsgálnunk kell, a francia forradalom, valamint a rákövetkező nagy franciaországi osztályharcok, Németország belső problémáira gyakorolt hatásukkal együtt. Általánosságban pedig azt mondhatjuk, hogy a kor ideológiai képviselői annál jelentősebbek, minél inkább a világtörténelmi nemzetközi események állnak érdeklődésük homlokterében. Fichte filozófiája belsőleg megtört a német nemzeti-demokratikus forradalom ellentmondásainak feloldhatatlanságán. Ellenben Goethe műveivel, s „A szellem fenomenológiájá"-val és a hegeli Logikával olyan művek születtek, melyek létrejöttük pillanatától kezdve döntő hatást gyakoroltak az ideológia fejlődésének egészére.

Van azonban egy másik különös vonás is, amely minden más kortársáétól megkülönbözteti Hegel állásfoglalását, kora legnagyobb, világtörténelmileg jelentős eseményeire való irányultságát a filozófia területén. Nemcsak arról van szó, hogy Hegel volt az, aki Németországban a leginkább és a legmélyebben felismerte a francia forradalom és a napóleoni kor lényegét, hanem egyben ő volt az egyetlen német gondolkodó, aki komolyan szembenézett az angol *ipari forradalom* problémáival is; az egyetlen, aki a klasszikus angol közgazdaságtan problémáit összefüggésbe hozta a filozófia, a dialektika problémáival. Marx „A német ideológiá"-ban rámutat arra, hogy a gazdaságtani gondolatok a francia materialisták megfogalmazásában hogyan öltöttek olyan elvont-filozófia alakot, mely megfelelt a forradalmat előkészítő burzsoázia ideológiai szükségleteinek. Marx a továbbiakban nyomon követi azt az utat, amelyen ezek a gondolatok ismét visszatértek Angliába, ahol gazdaságilag konkrétabb megfogalmazásban bukkantak ugyan fel, de a már uralkodó burzsoázia kezében filozófiailag szükségképpen tökéletesen ellaposodva. (Lásd Marx Benthamről.) Másrészt a kapitalista fellendülés gazdasági és társadalmi hatásaival szemben a legkülönbözőbb szinteken fellépő ellenzékiség a romantika egyik legfontosabb ösztönző mozzanata volt. Hegel e problémák dialektikus megragadásában éppolyan távol áll Bentham felszínességétől, mint a hamis és reakciós romantikus „mélységektől". Arra törekszik, hogy gondolatilag megértse jelenének, a kapitalizmusnak a valóságos belső struktúráját, valóságos hajtóerőit, s megalapozza a kapitalizmus mozgásának dialektikáját.

Tévesen járnánk el, ha a hegeli filozófiának ezeket a tendenciát leszűkítenénk azokra a megjegyzésekre, amelyekben Hegel kifejezetten és közvetlenül a tőkés társadalom problémáival viaskodik. Az igazság sokkal inkább az, hogy ez a viaskodás meghatározza rendszerének egész felépítését, dialektikájának jellegzetességét és nagyságát. Éppen ez az egyik legfontosabb forrása annak, hogy Hegel filozófiájában és dialektikájában fölötte áll kortársainak. Tanulmányunk feladata, hogy a fiatal Hegel fejlődésében — legalább érintőlegesen, vázlatosan — kimutassa ezt a kölcsönhatást. Rá fogunk mutatni arra, hogy fejlődésének egyik döntő, válságos pontján, akkor, amikor a nagy francia forradalom forradalmi eszményeibe vetett hite elbizonytalanodott, éppen a politikai gazdaságtannal, Anglia gazdasági viszonyaival való viaskodás adott iránytűt Hegel kezébe ahhoz, hogy ebből az útvesztőből megtalálja útját a dialektikához. Megpróbáljuk konkrétan kimutatni azt is, hogy milyen nagy hatása volt a fiatal Hegelnél a gazdasági problémák megértetésének a tudatosan dialektikus gondolkodás kialakulására.

Amikor a hegeli filozófiához ilyen módon közeledünk, nem teszünk egyebet, mint hogy megpróbáljuk fiatalkori fejlődésére alkalmazni azt a zseniális felfogást, amelyet Marx fejtett ki a negyvenes években a Gazdasági-filozófiai kéziratokban. „A nagyság a hegeli »*Phänomenologie*«-ban... tehát először is az, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel... hogy tehát a munka lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert saját munkája eredményeként fogalmilag megragadja."[5]

Marx azt érzékelteti, hogy mennyire hasonló gondolati úton mozog a hegeli filozófia és a klasszikus angol közgazdaságtan. Ám míg a klasszikus gazdaságtanban a polgári társadalom konkrét problémái a maguk konkrét gazdasági törvényszerűségében jelennek meg, Hegel egyrészt csak e problémák általános elveinek elvont (idealista) tükörképét adja, másrészt mégis ő az egyetlen, aki megérti ennek a mozgásnak a dialektikus természetét, s innen azután magához az általános dialektikához jut el. (Itt ismét emlékeztetnem kell az olvasót arra, hogy mindez — mint már hangsúlyoztuk — csupán a hegeli dialektika keletkezésének egyik oldalát érinti.)

Eddigi fejtegetéseink nyomán mindenki előtt világos, hogy az emberi társadalom dialektikájának e nagyszerű felfogása éppenséggel *idealista* dialektika, mindazokkal a hibákkal, korlátokkal és torzulásokkal egyetemben, amelyeket az idealizmus szükségszerűen belevisz a dialektika felfogásába. Tanulmányunknak éppen az a feladata, hogy egyes szakaszaiban konkrétan megvizsgálja a jelentős és a gyenge oldalak eleven kölcsönhatását a hegeli dialektika keletkezésében. A szerző azt reméli, hogy hamarosan megszületnek majd azok a munkák, amelyek teljessé teszik és kiigazítják történelmi kérdésfeltevésének egyoldalúságát; olyan munkák, melyek azt vizsgálják,

[5] MEGA I. 3., p. 156. — [Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1970. p. 104—105.]

hogy milyen szerepet játszottak a természettudományok a hegeli dialektika kialakulásában. Hegel fejlődésének egésze csak e munkák nyomán válik majd világossá **és** áttekinthetővé. Ezek a munkák előreláthatólag konkretizálnak és helyreigazítanak majd néhány dolgot, ami szükségszerűen fakad a jelen munka kérdésfeltevésének egyoldalúságából. A szerző mégis azt reméli, hogy *alapvető vonásait* tekintve — már amennyire ez az eddig ismert anyag alapján egyáltalában lehetséges — helyesen ábrázolta Hegel fejlődését.

Ha tanulmányunk eleget tesz ennek a célkitűzésnek, akkor a filozófiatörténetben egy olyan módszertani szempontot állított előtérbe, melynek jelentősége több annál, hogysem megnyitja az utat Hegel fiatalkori fejlődésének helyes megértése előtt. Gazdaságtan és filozófia, gazdaságtan és dialektika belső összefüggésére gondolunk. A filozófiatörténet az idők folyamán mindinkább belátta annak szükségességét, hogy a mélyebb összefüggések feltárásában és ábrázolásában túllépjen a szűkebb értelemben vett filozófiai problémakomplexusokon, s figyelmét arra irányítsa, hogy miként fejlődik a történelemben az emberi gondolkodás a konkrét valóság tudományos megragadásának széles totalitásában. Természetes, hogy ezen belül a természettudományok álltak és állnak előtérben. De nem elhanyagolhatók azok az eredmények sem, amelyek a természettudomány, valamint a filozófiai módszertan, az ismeretelmélet és logika kölcsönhatásának vizsgálatából születtek, jóllehet huzamos ideig hibájuk volt, hogy a kanti, vagy berkeley—hume-i agnoszticizmus jelentette bennük a csúcsot, a módszertani mércét, s ezért kimaradtak belőlük a filozófiailag tudatos, bár idealista dialektika (német természetfilozófia), illetve a természettudományos gyakorlatból kifejlődő, ismeretelméletileg tisztázatlan dialektika (Lamarck, Darwin stb.) közötti bonyolult kölcsönös kapcsolatok. A filozófiának és a társadalmi jelenségek gondolati meghódításának módszertani kapcsolata viszont mind ez ideig csaknem teljesen kívül rekedt a vizsgálatok körén.

Úgy véljük: nem véletlenül. Az ok magukban a társadalmi viszonyokban és e viszonyok fejlődésében rejlik. Míg a polgári közgazdaságtan kialakulásakor az új tudomány jelentős képviselői egyrészt a társadalmi élet alaptudományát ismerték fel a gazdaságtanban, másrészt a gazdasági kategóriákban — helyes és naiv elfogulatlansággal — *emberek közötti kapcsolatokat* láttak, később a gazdasági kategóriák fetisizálása — amit a kapitalizmus fejlődése növekvő mértékben kitermel — egyre mélyebben és határozottabban behatol a társadalomtudományok módszertanába. A módszertan mind kizárólagosabb módon ezekkel a fetisizált kategóriákkal dolgozik, anélkül, hogy előrenyomulna az emberek közötti kapcsolatokig (valamint az ember és a természet kapcsolatáig, amelyet az emberi kapcsolatok közvetítenek). E fejlődéssel párhuzamosan és sok tekintetben e fejlődés következtében a közgazdaságtan a társadalmi élet alaptudományából átváltozik a sokféle, szigorúan specializált szaktudomány egyikévé. Minthogy pedig többnyire a filozófia is a specializálódás útján járt, ezért a filozófusokban

érthető módon egyáltalán nem merült fel az a gondolat, hogy a gazdasági kategóriák fejlődését külön tanulmányozzák s ezt módszertanilag gyümölcsöztessék.

Megismételjük: a régi közgazdászok egészen másként fogták fel ezeket a kérdéseket. Galiani mondja: „Az érték személyek közötti viszony", s még a Ricardo-iskola felbomlásának idején is tudatosan és határozottan hangsúlyozzák — így például Th. Hodgskin — a gazdasági kategóriáknak ezt a természetét. De ez a fontos felismerés csak féligazság. Amikor Marx idézi Galiani fenti szavait, a következő megjegyzést fűzi hozzá: „ki kellett volna egészítenie azzal: dologi burok alá rejtett viszony"[6]; Hodgskint kritikailag elemezve pedig kifejti: „Hodgskin tehát más szavakkal azt mondja: A munka egy meghatározott társadalmi formájának hatásait a dolognak, e munka termékeinek tulajdonítják; magát a viszonyt d o l o g i alakban fantasztikusan képzelik el. Láttuk, hogy ez sajátos jellegzetessége az árutermelésen, csereértéken nyugvó munkának, hogy ez a quidproquo megmutatkozik az áruban, a pénzben (amit Hodgskin nem lát), és még hatványozottabban a tőkében. Azokat a hatásokat, amelyekkel a dolgok a munkafolyamat tárgyi mozzanataiként bírnak, a tőkében tulajdonítják ezeknek, mint olyan hatásokat, amelyekkel a munkával szembeni megszemélyesítésükben, önállóságukban bírnak. Többé nem lennének ezek a hatásaik, ha a dolgok többé nem ebben az e l i d e g e n ü l t f o r m á b a n viszonyulnának a munkával szemben. A t ő k é s mint tőkés pusztán a tőke megszemélyesítője; a munka saját akarattal, személyiséggel felruházott teremtménye a munkával ellentétben. Hodgskin ezt tisztán szubjektív csalatkozásnak fogja fel, amely mögött a kizsákmányoló osztályok csalása és érdeke búvik meg. Nem látja, hogy ez az elképzelési mód magából a reális viszonyból fakad, hogy nem az utóbbi kifejezése az előbbinek, hanem megfordítva."[7]

Ezzel a gazdasági és a filozófiai kategóriák közötti kölcsönös kapcsolat középpontjába kerültünk: a társadalomtudományok dialektikus kategóriái annak a dialektikának a gondolati tükörképei, amely az emberek életében — tudatuktól és akaratuktól függetlenül — zajlik, amelynek objektivitása a társadalmi valóságot „második természetté" teszi. Ha alaposabban utánagondolunk, kiderül az is, hogy — amennyiben helyesen ragadják meg — a gazdaságnak éppen ebben a dialektikájában fejeződnek ki az emberek közötti legeredetibb, legalapvetőbb, legdöntőbb kapcsolatok; hogy a társadalmi élet dialektikáját éppen ezen a területen lehet a legtisztább formájában tanulmányozni. Semmi esetre sem véletlen tehát a tudományelmélet szemszögéből, hogy a dialektikus materializmus kialakulása éppen akkorra esik, amikor felfedezték a gazdasági életnek ezt a dialektikáját. Friedrich Engels „zseniális vázlata" a gazdasági kategóriákról a „Német—francia év-

[6] K. Marx: Das Kapital I. Hamburg 1914 p. 40. — [A tőke I., MEM 23., p. 76., 27. jegyzet.]

[7] Marx: Theorien über den Mehrwert. Stuttgart 1921, Band III., p. 354. sk. — [Értéktöbblet-elméletek, Harmadik rész. Budapest 1963. p. 265—6.]

könyvek"-ben, valamint Marx Gazdasági-filozófiai kéziratai egyértelműen kijelölik ezt a kezdetet. Az sem lehet véletlen, hogy Marx ebben az írásában egyrészt kimutatja a közgazdaságtani klasszikusok nézeteinek dialektikus lényegét, másrészt pedig felrajzolja „A szellem fenomenológiájá"-nak gazdaságtani alapjait.

Az olvasó látni fogja, hogy Marxnak ezek a fejtegetései mennyire irányadóak voltak a jelen tanulmány számára. De némiképp részletesen szóltunk róluk azért is, mert véleményünk szerint utat nyitnak a filozófiatörténet gyümölcsöző módszertani kiszélesítése előtt. Tanulmányunk kölcsönös kapcsolatában vizsgálja Hegel gazdasági nézeteinek és tisztán filozófiai dialektikájának fejlődését, s reméljük, hogy ennek az új szempontnak a segítségével sikerült tudományosan feltárnunk olyan összefüggéseket, melyeket eddig vagy helytelenül vagy még egyáltalán nem ismertek fel.

De vajon csak Hegelre korlátozódik-e ez a problémafelvetés? Vajon ő volna az egyetlen jelentős gondolkodó, akinek az életművében a gazdaságtan fontos helyet foglal el? Aki ismeri az angol filozófiát, azonnal határozottan tagadó választ ad erre a kérdésre. Tud Hobbes és Petty kapcsolatairól; tudja, hogy Locke, Berkeley és Hume közgazdászok is voltak, hogy Adam Smith egyúttal filozófus volt, hogy Mandeville társadalmi nézeteit egyáltalában nem lehet elválasztani gazdaságtani felismeréseitől stb., stb. De egyszersmind azt is tudja, hogy mondjuk Locke gazdaságtanának és ismeretelméletének módszertani összefüggése mindeddig feltáratlan terület, hogy az eddigi irodalom csupán életrajzi tényként állapította meg a gazdaságtan és a filozófia eme perszonáluniójá t s az illető gondolkodók két tevékenységi területét egymás mellett, külön-külön tárgyalta.

Magától értetődő, hogy ezek az összefüggések nemcsak az angol filozófiára érvényesek. Platón és Arisztotelész, sőt Hérakleitosz óta alig van olyan egyetemes gondolkodó, olyan valódi filozófus, aki teljesen figyelmen kívül hagyta ezt a problémakomplexust. Ehhez persze semmi esetre sem szükséges, hogy azokat az emberek közötti kapcsolatokat, amelyek az újkorban a gazdaságtan önálló tudományának tárgyává váltak, az illető gondolkodók tudatosan úgy tekintsék, mint a gazdaságtan sajátos problémáit; elegendő, ha egyáltalán problémát jelentenek a számukra.

A szerző úgy látja, hogy itt a filozófiatörténet új, rendkívül termékeny területe előtt állunk. Bevezető megjegyzéseinek végére érve ezért azt a reményét fejezi ki, hogy a tudomány e területét igen hamar és igen alaposan feldolgozzák, kísérletét pedig, amely első ízben próbált feltárni effajta összefüggéseket, más, átfogóbb munkák csakhamar túlszárnyalják.

A fiatal Hegel republikánus korszaka

/Bern 1793—1796/

1. Hegel „teológiai" korszakának reakciós legendája

Miként a kor Németországának csaknem valamennyi jelentős alakjánál, Hegel fejlődésében is a *felvilágosodás* a kiindulópont. Itt is egy olyan nagy terület előtt állunk, melyet a filozófiatörténetben mind ez idáig alig tártak fel. Hiszen a német irodalom- és filozófiatörténet hosszú ideig azon fáradozott, hogy kínai falat emeljen a felvilágosodás és a klasszikus korszak közé. Teljesen téves módon már a „Sturm und Drang"-ot is úgy értelmezték, mintha az szöges ellentétben állna a felvilágosodással. Csak az utóbbi évtizedekben kezdtek némileg nagyobb súlyt fektetni ezekre az összefüggésekre, amióta a történettudomány nekilátott, hogy most már a felvilágosodást is átdolgozza apologetikus-reakciós értelemben, hogy azután az így felfogott felvilágosodás segítségével megkönnyítsék a klasszikus kor jelentős alakjainak reakciós átértelmezését.

A marxista filozófiatörténetírásnak el kell végeznie mind a német felvilágosodás osztálytermészetének, mind pedig a francia és az angol felvilágosodás németországi hatásainak közelebbi vizsgálatát. Fel kell tárnia azokat az osztályellentéteket, amelyek a német felvilágosodáson belül hatottak. Hiszen első pillantásra belátható, hogy a felvilágosodás Németországban egyaránt szolgálta a törpeállamok feudális abszolutizmusának és az ideológiailag szerveződő polgári forradalmároknak a céljait. Marx már „A német ideológiá"-ban hangsúlyozta ezt az ellentétet a felvilágosodáson belül. Természetes, hogy Franciaországban, ahol a társadalmi fejlődés magasabb fokon állott, s ezért az osztálytagozódás differenciáltabb és az osztályharc jóval elszántabb volt, ahol az osztályharc körvonalai világosabban kibontakoztak, a felvilágosodás jelentős képviselői a polgári forradalom előkészítésének ideológusaivá váltak. Minthogy azonban Németországban a polgári forradalom reálisan nem volt napirenden, ezért a francia felvilágosodás hatása is jóval elmosódottabb és ellentmondásosabb volt, mint magában Franciaországban.

A feudális abszolutizmus és annak ideológusai gyakran megpróbálták saját céljaikra kihasználni a felvilágosodás bizonyos oldalait. Az ellenzék viszont, különösen az a társadalmi-politikai ellenzék, amelyet a német felvilágosítók jelentettek, jóval gyengébb volt, mint valamely gazdaságilag fej-

lettebb országban lett volna. A német felvilágosodásnak ezt a tulajdonságát a világnézet minden területe visszatükrözi. Míg Franciaországban a fejlődés vonala egyre világosabban Diderot, Holbach és Helvetius határozott materializmusának az irányába mutat, addig a német felvilágosodáson teljes mértékben az „észvallás" gondolata uralkodik. Az ateisták és materialisták a korabeli Németországban a kivételek közé számítanak, s többnyire elszigetelt különcök (mint például J. Ch. Edelmann). A legnagyobb radikalizmus, ameddig a német felvilágosodás előharcosai eljutottak, a spinozai panteizmus. De a felvilágosodás átlagos német képviselője még azon is megütközik és megbotránkozik, ha valaki, mint például az öregedő Lessing vagy a fiatal Goethe, akárcsak e panteizmus mellett hitet tesz. Rendkívül jellemző, hogy Lessing nem közölte panteisztikus nézeteit közeli barátjával, a német felvilágosodás képviselőjével, Moses Mendelssohnnal, akit éppen ezért igen mélyen megrázott, amikor Lessing halálát követően, az F. H. Jacobival folytatott beszélgetések publikálása nyomán ismertté vált Lessing spinozizmusa.

Magától értetődik, hogy a jelen tanulmány keretében nem vizsgálhatjuk meg magát a német felvilágosodást. Be kell érnünk azzal a megállapítással, hogy a tübingeni intézetben, ahol a fiatal Hegel tanulóéveit töltötte, a tanítás az udvari feltételekhez idomult felvilágosodás szellemében folyt. Az utóbbi időkben számos olyan kivonatot ismertünk meg (Hoffmeister kiadásában), melyből világosan kitűnik, hogy a fiatal Hegel igen bensőségesen ismerte a német, a francia és az angol felvilágosodás egész irodalmát. Későbbi berni tanulmányai is azt mutatják, hogy nagyon behatóan foglalkozott a felvilágosodás irodalmával, nemcsak a történettudományt és a filozófiát, hanem a kor szépirodalmát is beleértve. (Így például a berni kivonatokban idézi Marivaux egyik regényét.) Ezeknek az olvasmányoknak a gerince — különösen kezdetben — a német felvilágosodás irodalma. A már említett tübingeni kivonatokban megtaláljuk a német felvilágosodás jóformán minden alakját, még a jelentéktelenebbeket is, s nemcsak felsorolásszerűen, hanem többé-kevésbé részletesen kifejtve. Különösen berni korszakának elején, gyakran részletesen hivatkozik Mendelssohn „Jeruzsálem"-ére is, amely akkoriban igen híres volt. Rendkívül gyakran idézi Lessing írásait és költeményeit, elsősorban a „Bölcs Náthán"-t.

De mindez távolról sem meríti ki a fiatal Hegel olvasmányait, még a tübingeni tanulóévek idején sem. Vázlataiból és jegyzeteiből egyértelműen kiderül, hogy pontosan ismerte a francia felvilágosodás nagyjait, Montesquieu-t, Voltaire-t, Diderot-t, Holbachot, Rousseaut és a többieket. Történelmi tanulmányai, különösen Bernben, feltehetően nagyon kiterjedtek voltak. A kivonatokból világosan kitűnik, hogy behatóan tanulmányozta Hugo Grotius műveit, Raynal „India története" c. művét; Hume-tól „Anglia története"-t, Gibbon munkáját, „A római birodalom hanyatlása és bukása"-t. Ehhez járulnak még Schiller történelmi művei, Benjamin Constant néhány tanulmánya és a német forradalmár, Georg Forster írásai. Az pedig a

korabeli viszonyok között magától értetődik, hogy Hegel igen jól ismerte az ókor filozófusait és történetíróit. Erre vonatkozóan fontos megállapítanunk, hogy az antik történészek és filozófusok értelmezése Hegelnél tökéletesen megfelelt a francia és az angol felvilágosodás irányának. Az antik városállamban (a poliszban) a fiatal Hegel sem valamilyen letűnt társadalmi jelenséget lát, miként ez további fejtegetéseinkből majd részletesen kiderül; nem olyan jelenséget lát benne, mely meghatározott konkrét feltételek mellett jött létre és pusztult el, hanem a társadalom és az állam időszerű átalakításának örök mintáját, el nem ért példaképét.

Ha csupán ezt vesszük alapul, már akkor világosan megmutatkozik a fiatal Hegel olvasmányainak iránya. Az irányzatok belső harcában, amely végigkíséri az egész német felvilágosodást, a fiatal Hegel mindinkább a demokratikus balszárny oldalára áll, amely bírálja és ostorozza a német felvilágosodásnak azokat a vonásait, amelyek a német törpeállamok abszolutizmusához való alkalmazkodás nyomán alakultak ki. A tübingeni és a berni korszak közötti fejlődés irányát éppen az jellemzi, hogy a fiatal Hegel érdeklődésén belül a francia és az angol felvilágosodás egyre jobban kiszorítja a németet. Amikor pedig a berni korszakban a német felvilágosodás képviselőire hivatkozik, akkor ezek mindinkább a felvilágosodás radikális szárnyához tartoznak.

Feltűnő és jellemző tehát, hogy milyen gyakran hivatkozik Hegel ebben az időben Lessing idézett drámájának valláskritikájára, amely a német viszonyok között igen radikálisnak számított. Ugyancsak feltűnő és jellemző az is, hogy az antikvitás és a jelenkor kapcsolatának megítélésében, amelyet az antik és a keresztény művészet viszonyának kérdésével kapcsolatban fogalmaz meg, azokhoz a nézetekhez nyúl vissza, amelyeket Georg Forster fejtett ki Ansichten vom Niederrhein („Alsó-Rajnai képek") című művében. Hegel részletesen kivonatolta ezt a könyvet; jellemző modern kiadóira, hogy bár Hermann Nohl kénytelen elismerni ezeknek a kivonatoknak a létezését, de magukat a kivonatokat könyvében nem teszi közzé, hogy ezzel is megnehezítse az olvasó helyzetét, amikor ítéletet akar alkotni e szemelvények jelentőségéről Hegel fejlődésében.

A későbbiekben részletesebben is foglalkoznunk kell majd azzal a feltűnő ténnyel, hogy a fiatal Hegel meglehetősen közömbös volt a szűkebb értelemben vett filozófiai problémák iránt. Igaz ugyan, hogy olvasta az ókori filozófusokat, Spinozát és Kantot, de Spinozától bizonyosan csak a „Teológiai-politikai tanulmány" szerepel olvasmányai között. Ez feltehetően összefügg valláskritikai és vallástörténeti tanulmányaival.

Ezzel kapcsolatban említést kell tennünk arról, hogy olvasta Mosheim egyháztörténetét, hiszen erre a fiatal Hegel valamennyi modern kiadója és fejlődésének minden modern értelmezője rendkívüli súlyt fektet, amennyiben ennek alapján próbálják igazolni a fiatal Hegel vallási és teológiai érdeklődését. További fejtegetéseink során részletesen foglalkozunk majd ezzel a kérdéssel. Most csupán azt említjük, hogy a felvilágosodás korának azok

a történeti művei, amelyekről már szóltunk, ugyancsak több oldalról tárgyalták a vallásoknak, különösképpen a kereszténységnek a történetét. De míg Hegel Mosheimből csak olyan kivonatokat készít, amelyek tényekre vonatkoznak, fejtegetéseiben határozottan állást foglal a kereszténység éles bírálata mellett, amely Gibbon, Forster és mások írásaiban kap hangot. Az pedig, hogy Hegel ebben az összefüggésben feltehetően tanulmányozta a német misztikusokat is (Meister Eckhart, Tauler stb.), szintén nem támasztja alá Diltheynek, Nohlnak és társainak a konstrukcióit. Hiszen, miként ezt a későbbiek során ugyancsak részletesen látni fogjuk majd, a szektáknak igen nagy jelentősége volt Hegel korabeli kereszténység-felfogásában. Ahogyan később felfedte és bírálta az őskereszténység szektaszerű jellegét, valószínűleg ugyanúgy fordult ebben az időben történeti-polemikus érdeklődéssel a későbbi szekták kérdése felé.

Ha azonban most visszakanyarodunk a fiatal Hegel filozófiai olvasmányainak kérdéséhez, akkor mindenekelőtt természetesen azt kell kiemelnünk, hogy ismerte Kantot, ami kétségtelenül a tübingeni tanulóévekre megy vissza. De jellemző a fejlődés akkori fokára és a fiatalabb filozófusgeneráció akkori hangulatára, hogy „A gyakorlati ész kritikája" áll mind a fiatal Hegel, mind pedig a fiatal Schelling érdeklődésének a középpontjában. Hegelre még inkább érvényes ez, mint Schellingre. A berni korszakból Hegelnek egyetlen olyan megjegyzése sem maradt fenn, mely arra utalna, hogy behatóbban foglalkozott „A tiszta ész kritikájá"-nak problémáival, a szűkebb értelemben vett ismeretelméleti problémákkal. Schellinggel folytatott levélváltásából az is világosan kitűnik, hogy csupán vonakodva, minden különösebb érdeklődés nélkül foglalkozott Fichte első írásaival, és — legalábbis a rendelkezésünkre álló anyag fényében — igen kritikusan viszonyult ezekhez az írásokhoz. Nagyon jellemző viszont, hogy Schiller Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen („Levelek az ember esztétikai neveléséről") c. műve igazi lelkesedést váltott ki a fiatal Hegelből. Mégpedig nem annyira a mű esztétikai-filozófiai tartalma miatt, hanem — Hegel akkori gondolkodásának általános tendenciájához igazodva — azért, mert Schiller élesen bírálja a modern kulturálatlanságot, s a kultúra széthullásának folyamatát összehasonlítja az ókori kultúra nagyságával.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a fiatal Hegel egész világnézetét egyszerűen besorolhatnánk a felvilágosodás gondolatkörébe. Még a német felvilágosodásba sem lehet besorolni. A felvilágosodás francia és angol képviselőitől ugyanis elválasztja kezdettől fogva *idealista* álláspontja. Hegel sohasem hajlott komolyan a filozófiai materializmus felé, miként sokan jelentős kortársai közül. Lenin Kant esetében állapít meg ilyen hajlamot az Empíriokriticizmusban; a fiatal Schiller egészen korai munkáiban, amikor az orvostudományt tanulmányozta, ugyancsak találhatunk bizonyos kitéréseket a materializmus irányában; amikor pedig Hegel fejlődésének jénai korszakát vizsgáljuk majd, megfigyelhetjük, milyen erősek voltak ezek az ingadozások például Schelling természetfilozófiai korszakában. Hegel

— jóval következetesebben mint Schelling — egész életében idealista filozófus volt. Ha közeledett is a materializmushoz, közeledése — miként erre Lenin Hegel Logikájához írott megjegyzéseiben helyenként rámutat — az objektív idealizmus kerülőútján, enciklopédikus terjedelmű tudásának és tárgyilagos, elfogulatlan ténylátásának kerülőútján történt. Tudatos filozófiai gondolkodása azonban mindig is idealista maradt.

Hangsúlyoztuk már, hogy a fiatal Hegel Tübingenben és Bernben nem foglalkozott túlságosan behatóan voltaképpeni filozófiai problémákkal, és hogy ebben az időben egyáltalán nem foglalkoztatták az ismeretelmélet kérdései. Ennek ellenére kialakít egy olyan álláspontot, melyről a társadalom és a történelem jelenségeit egységesen ítéli meg; kevés jel mutat arra, hogy Bernben a természetfilozófia problémái valóban mélyrehatóan foglalkoztatták volna. De a fiatal Hegel nem filozófiailag vizsgálja ennek az egységes álláspontnak a filozófiai alapjait. Ő is, számos jelentős kortársához hasonlóan, „A gyakorlati ész kritikájá"-nak kanti kérdésfeltevését akarja alkalmazni a társadalom és a történelem problémáira. Kant nézőpontja, méghozzá két tekintetben is, uralkodó marad Hegelnél: egyrészt lényegében morális problémának tekinti a társadalmi problémákat, másrészt gondolkodásában a gyakorlat kérdése jelenti a középponti problémát, vagyis az, hogy miként alakítják át a társadalmi valóságot maguk az emberek.

Egy döntő ponton azonban Hegel már kora ifjúságában túllép Kanton. Kant a morális problémákat az egyén szempontjából vizsgálja; számára a lelkiismeret az alapvető morális tény. Eljut ugyan valamiféle idealisztikus látszatobjektivitáshoz, de csak olymódon, hogy az etikának azt az általános törvényszerűségét, azokat a közös vonásait, amelyeket megpróbál feltárni, belevetíti valamilyen kitalált, látszólag egyénfölötti, a valóságban misztifikált módon individuális szubjektumba, az úgynevezett „intelligibilis én"-be. A társadalmi problémák Kantnál csak másodlagosak, azaz abból adódnak, hogy utólag összekapcsolja egymással azokat az individuális szubjektumokat, amelyeket elsődlegesen vizsgált.

Ezzel szemben a fiatal Hegel szubjektivizmusa, amely a gyakorlatra irányul, kezdettől fogva közösségi és társadalmi jellegű. Hegel számára mindig a társadalom aktivitása, gyakorlata a vizsgálat kiindulópontja és egyben központi tárgya. Ez olyan módszer, mely bizonyos érintkezési pontokat mutat Herder módszertanával. Herder a német felvilágosodásban elsőként vetette fel a kollektív társadalmi gyakorlat problémáját, anélkül, hogy fogalmilag rögzíteni tudta volna az ilymódon cselekvő szubjektum természetét és tevékenységi módjának valóságos törvényeit; éppenséggel módszertani szempontból marad fenn nála mindig valamilyen áthatolhatatlan félhomály. Egyetlen olyan konkrét pont sem mutatható ki, melyben Hegel Herder történelmi vizsgálódásaihoz kapcsolódik, sőt arról sincs semmilyen adat, hogy Herder bármikor különösebb hatással lett volna rá. De az uralkodó gondolatok a korabeli Németországban mondhatni a levegőben voltak, s éppen

ezért hiábavaló filológiai munka lenne párhuzamok után kutatni Herder és a fiatal Hegel között.

Ami Hegel egész fejlődése szempontjából valóban fontos, az a következő: a kollektív szubjektum herderi, de Herder által nem tisztázott fogalmából indul ki. Berni korszakában egyáltalán nem fáradozik azon, hogy e fogalom lényegét fogalmilag-ismeretelméletileg felderítse. Ehelyett inkább a történelmi eseményeknek, a társadalmi valóság átalakulásának folyamatában vizsgálja ezt a kollektív szubjektumot, e szubjektum tetteit és sorsának alakulását. Látni fogjuk, hogy döntő szerepet játszik ebben ama kollektív szubjektumnak a szétesése „privát" egyénekké, akik most már puszta „összességükben" alkotják a társadalmat.

Láthatjuk majd, hogy a fiatal Hegel berni korszakában ezt a szétesést is puszta történeti ténynek tekinti, anélkül, hogy messzemenő filozófiai következtetéseket vonna le belőle. Ebben az időben elsősorban egy gyakorlati probléma foglalkoztatja: hogyan lehetséges — kérdezte magától — az antik városállamok kollektív szubjektumának ez a szétesése. Ebben a kérdésben annak a világtörténelmileg jelentős illúziónak a gondolati visszfénye jelenik meg, amely a francia forradalom jakobinus vezéreinek, Robespierre-nek és Saint-Justnek a tetteit vezette. Gondolkodásában csak a frankfurti válságkorszakban — thermidor után, amikor a jakobinizmus már vereséget szenvedett — merül fel a modern társadalomnak, a burzsoá, a „privát" egyén társadalmának pozitívabb megítélése, és látni fogjuk, hogyan fejlődik ki ebből a válságból egyrészt az, hogy foglalkozni kezd a politikai gazdaságtan problémáival, másrészt szoros összefüggésben az előbbivel, hogy a társadalmi valóságot mindinkább dialektikus módon értelmezi.

Egyelőre tehát ezzel a fogalmilag tisztázatlan kollektív történelmi szubjektummal van dolgunk. Tudjuk azt is, hogy mindazok a társadalmi és történelmi problémák, amelyek a fiatal Hegelben ezzel kapcsolatban felvetődnek, morális problémák alakját öltik. Az ilyen kérdésfelvetésből szükségszerűen következik, hogy a *vallás* döntő szerepet játszik ezekben a történetfilozófiai fejtegetésekben. Ez egyike azoknak a pontoknak, amelyeket az imperializmus reakciós filozófiája felhasznált a Hegel-kép meghamisítására. Rendkívül jellemző, hogy Hermann Nohl a „Hegel fiatalkori teológiai írásai" címet adta annak a gyűjteménynek, amelyben megjelentette a fiatal Hegel berni és frankfurti írásait. Ez a cím azt a felfogást kívánja alátámasztani, amely szerint Hegel a tübingeni intézetben a teológiát nemcsak szükséges, a megélhetést biztosító tárgyként tanulmányozta, hanem a teológiai problémák jelentették egész gondolkodásának alapját és kiindulópontját. Lasson, Hegel másik újabb kiadója, még erőteljesebben hangsúlyozza ezt a tendenciát. Számára a vallás és a teológia általában a tengelyét alkotják Hegel egész rendszerének; mindenkit bírál, aki — legyen bár egyébként mégoly reakciós — nem a vallási szempontot helyezi abszolút módon a Hegel-magyarázat középpontjába. Ebbe az összefüggésbe illeszkedik Haering új nagy monográfiájának alapgondolata is, hiszen Haering a fiatal Hegelben

a „nép nevelőjét" látja, amennyiben Hegelnek az előbbiekben elemzett gyakorlati kiindulópontját úgy értelmezi át, mintha az a nép vallási épülését szolgáló tanításra irányulna.

Mi is hát a helyzet valójában Hegel fiatalkori írásainak ezzel a „teológiai" jellegével? Aki elfogulatlanul és figyelmesen olvassa ezeket az írásokat, az rendkívül kevés teológiai elemet talál bennünk, sőt, a fiatal Hegelnél minduntalan kifejezetten teológiaellenes hangulatba ütközik. Magától értetődik, hogy a vallási kérdés, miként már hangsúlyoztuk, igen fontos szerepet játszik abban a történelmi problémakomplexusban, amely a fiatal Hegelt foglalkoztatja, s a vallás — mint tudjuk — Hegel rendszerében mindig is ilyen szerepet tölt be.

Ámde konkrétan meg kell vizsgálni először is azt, hogy mi a lényege a fiatal Hegelnél ennek a vallás iránti érdeklődésnek; másodszor pedig azt, hogy mi alkotja ennek a problémafelvetésnek a történelmi alapját, történelmi körülményeit és feltételeit. Ha most elsőként a második kérdést nézzük, akkor azonnal meg kell állapítanunk, hogy az egész német felvilágosodásnak — Reimarusig és Lessingig — mindig egyik középponti problémája volt ez a kérdés: miben rejlik a vallásoknak, mindenekelőtt pedig a kereszténységnek a történelmi tartalma és történelmi hatékonysága? Hozzá kell tennünk azt is, hogy a hegelianizmus felbomlásának korában ismét felmerül a probléma Feuerbach, Bruno Bauer és mások írásaiban. A fiatal Hegel tehát ezzel a kérdésfeltevésével a német felvilágosodás általános vonalát folytatja. Engels egyértelműen feltárta Feuerbach kapcsán ennek a jelenségnek valóságos alapjait: „A politika azonban akkortájt igen tövises terület volt, és így a fő harc a vallás ellen irányult; hiszen ez, kivált 1840 óta, közvetve szintén politikai harc volt."[1]

A vallásnak és a vallás ellen vívott harcnak ez a közvetett módon politikai jellege tökéletesen érvényes arra a korszakra is, amelyben „Hegel fiatalkori teológiai írásai" születtek; sőt, míg az 1848-as forradalmat közvetlenül előkészítő korszakban a filozófiai radikalizmus csakhamar túllépett a teológia bírálatán mint félmegoldáson, mint az ideológiai oppozíció elégtelen formáján, addig a XVIII. századi német felvilágosodásban, a kevésbé fejlett viszonyoknak megfelelően, szükségképpen jóval inkább forradalminak érződött minden komoly kezdeményezés, amely a teológiával való kritikai leszámolásra irányult. „Hegel fiatalkori teológiai írásai" ide tartoznak. Ezek az írások, alaphangjuk tendenciáját tekintve, a keresztény vallás ellen irányulnak. Érintettük már Hegel korabeli történetfilozófiájának azt az alapgondolatát, amely szerint az ókori városállamok széthullása az emberi szabadság és nagyság társadalmának pusztulását jelentette; a polisz heroikus, republikánus citoyen-jének átváltozását a modern társadalom pusztán egoista „magánemberévé": burzsoává. Ha most röviden előrevetítjük azt a végeredményt,

[1] Engels: Feuerbach. Wien—Berlin 1927. p. 23. — [L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége, I. MEM 21., p. 261.]

amely a keresztény vallás lényegének hegeli elemzéséből adódik, akkor a következőt kell mondanunk: a fiatal Hegel a kereszténységben éppenséggel a „magánember", a burzsoá vallását látja, az emberi szabadság elveszítésének vallását, az évezredes despotizmus és rabszolgaság vallását. Hegelnek ezek a gondolatai a felvilágosodás általános vonalán mozognak.

De ehhez hozzá kell tennünk azt is, hogy a fiatal Hegel, akárcsak általában a német felvilágosodás, sohasem jutott el olyan messzire a keresztény vallás leküzdésében, mint a jelentős angol és francia gondolkodók. A kereszténység elleni harca sohasem éri el a materialista ateizmust. Épp ellenkezőleg. Törekvése lényegében vallási: azoknak a társadalmi feltételeknek a vizsgálata, amelyek között a despotizmus és a rabszolgaság vallását ismét felválthatja — az antik példa nyomán — a szabadság vallása.

A német viszonyok között ez a tény egyáltalán nem rendkívüli. Engels még Feuerbach vonatkozásában is rámutat, hogy az a küzdelem, amelyet Feuerbach folytatott a vallás ellen, ahogyan Feuerbach leleplezte a vallást, olykor valamilyen új, „megtisztított" vallás követelményébe csapott át. És Engels kimutatja azt is, hogy a vallás történelmi jelentőségének túlértékelése, az a felfogás, amely szerint az emberiség fejlődésének jelentős történelmi sorsfordulói a vallási átalakulások függvényei, Feuerbach történelemszemléletére is jellemző. Mindez fokozott mértékben érvényes a felvilágosodásnak azokra a német alakjaira, akik Hegel előtt működtek. Gondoljunk elsősorban Lessingre, erre a roppant becsületes és jelentékeny gondolkodóra, aki felvilágosító küzdelmeiben végül mégsem tudott megszabadulni a vallási szemlélet korlátaitól. Ha történelmi szemszögből vizsgáljuk a kort, nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy bár a német felvilágosodás vallásellenes harca sohasem érte el a materialista, az ateista elszántságnak azt a fokát, amelyet Diderot, Holbach vagy Helvetius esetében láthatunk, de amikor a vallás kialakulásának történelmi felfogásáról, formaváltozásainak társadalmi gyökereiről volt szó, helyenként messzebbre jutott náluk.

Éppen ez adja meg Hegel fiatalkori írásainak jelentőségét. A fiatal Hegel elszánt radikalizmussal állítja vizsgálatának középpontjába azt a kérdést, hogy milyen történelmi alapokon alakult ki a kereszténység. Végső soron a kereszténységben látja — mint említettük: idealista módon túlértékelve a vallás történelmi szerepét — a döntő okát a modern élet mindazon társadalmi és politikai eseményeinek, amelyek ellen fő harcát irányítja. Középponti gyakorlati célja: a poliszdemokrácia, az ezzel együttjáró szabadság és nagyság megújítása — Hegel akkori nézetei szerint — történelmi megalapozást kíván, olyan történelmi alátámasztást, azoknak a társadalmi mozgásoknak, valamint annak a társadalmi és politikai hanyatlásnak a felrajzolását, amelyeknek következtében a kereszténység uralkodó vallássá vált. Célja, hogy megsemmisítse ezt az egész komplexust. Kialakulásának okait kutatja, hogy világosan felrajzolhassa pusztulásának perspektíváját.

Mindebből világosan kitűnik, hogy a fiatal Hegelnek ezek a nézetei menynyire a *francia forradalom* hatásain alapultak. Közismert tény, hogy Hegel-

ben igen korán lelkesedést keltett a francia forradalom. Ismeretes, hogy az ifjúkori jóbarátok, Hegel, Hölderlin és Schelling még Tübingenben szabadságfát ültettek, s forradalmi dalokat énekelve, körültáncolták. A hagyományok szerint feltehető, hogy a tübingeni intézetben ők alkották a magvát valamilyen titkos klubnak, ahol a francia forradalomról szóló tiltott írásokat olvastak. Ez annak az általános lelkesedésnek a része volt, amelyet a német értelmiség színe-java, mint ezt már említettük, a francia forradalom iránt érzett. De utaltunk már arra is, hogy a kor számos kiemelkedő írójánál ez a lelkesedés csak rövid ideig tartott. A kor német értelmiségének körében csak elvétve értették és ítélték meg helyesen az 1793—1794-es eseményeket. A párizsi jakobinusok plebejus diktatúrája a többséget kiábrándította és elrettentette. (Így például Klopstockot, Schillert és másokat.) Az persze csupán a polgári történetírás kitalálása, hogy e csalódás révén általában a francia forradalom kimondott ellenségei lettek s megtagadták 1789 elveit. Az esetek többségében fordított a helyzet. Különösképpen a fiatal Hegelnél.

Egyik Schellinghez írott levelében (1794 karácsonyán) például a következőket írja: „Azt, hogy Carrière-t lefejezték, bizonyára tudja. Olvas még francia iratokat? Ha jól emlékszem, valaki azt mondta, hogy Württembergben betiltották őket. Ez a folyamat igen fontos, és leleplezte a robespierre-isták egész gyalázatát."[2] Egyértelműen kiderül ebből a levélrészletből, hogy már a fiatal Hegel is ellenséges érzelmeket táplált a plebejus jakobinizmussal szemben. Az a különleges hely, amelyet Hegel német kortársai között elfoglal, nem is Hegel politikai radikalizmusában keresendő. Ebben a vonatkozásban nemcsak Forster ment jóval messzebb, amit a gyakorlatban is igazolt, hanem Fichte is; Herder és Wieland pedig, mint a felvilágosodás régi képviselői, sokkal kitartóbban megőrizték eleven rokonszenvüket a francia forradalom végleteivel szemben is. Hegel sajátos helyzete abban rejlik, hogy jóllehet kezdettől fogva elutasítja a francia forradalom legradikálisabb balszárnyát, de egész életében rendíthetetlenül kitart e forradalom *történelmi szükségszerűségének* gondolata mellett, élete végéig ebben a forradalomban látja a *modern polgári társadalom alapját.*

Persze a polgári társadalom vonatkozásában igen gyorsan változtak Hegel nézetei. A fiatalkori berni években, amelyekről pillanatnyilag szó van, a robespierre-i politikában látja — még akkor is, ha elutasítja azt — a társadalom jövendő megújulásának alapját. Később, a frankfurti válságkorszak után, amikor mélyebb bepillantást nyert a polgári társadalom gazdasági lényegébe, a francia forradalmat már nem úgy tekinti, mint a társadalom jövendő megújulásának ösztönzőjét és motorját, hanem ellenkezőleg, mint annak a valóságnak a történelmileg letűnt, de egyúttal történelmileg szükségszerű alapját, amely jelenének társadalmában éppen megnyilvánul. Ebben az összefüggésben Hegel eljut addig, hogy ha történelmileg mérsékelt

[2] K. Rosenkranz: Hegels Leben („Hegel élete"). Berlin 1844. p. 66. — A következőkben így idézzük: „Rosenkranz."

formában is, de immár a francia forradalom radikális oldalaiért is lelkesedik.

A későbbiek során egészen „A szellem fenomenológiájá"-nak híres fejezetéig nyomon követhetjük ezt a fejlődést a rendelkezésünkre álló kijelentések alapján. Most az a feladatunk, hogy közelebbről és konkrétabban megismerkedjünk Hegel akkori hangulatával. Valamivel később egyik levelében azt írja Schellingnek (1795. IV. 16.): „Úgy vélem, mi sem jellemzi jobban korunkat, mint hogy az emberiség ennyire tiszteletreméltónak tartja önmagát. Ez azt bizonyítja, hogy eltűnik a nimbusz, amely a föld elnyomóinak és isteneinek fejét övezi. A filozófusok bizonyítják ezt a méltóságot, a népek pedig önérzetet tanulnak, és többé nem követelik sárba tiport jogaikat, hanem magukhoz veszik, megszerzik maguknak. Vallás és politika egyazon cégér alatt ügyködött. A vallás azt tanította, amit a despotizmus akart: az emberi nem megvetését, képtelenségét bármiféle jóra, arra, hogy önmaga által váljék valamivé. De ha elterjed annak az eszméje: hogyan legyen minden, akkor eltűnik a megállapodott emberek indolenciája, akik örökkévalónak tartanak mindent úgy, ahogyan van."[3]

Ez a levél sok szempontból érdekes. Egyrészt azt mutatja, mennyire magáévá tette a fiatal Hegel „A gyakorlati ész kritikájá"-nak kiindulópontját. Hegel itt — Kant módjára — a változtató legyent állítja szembe a tehetetlen és reakciós léttel, szöges ellentétben későbbi nézeteivel; később éppen az lesz a társadalomtudomány hegeli módszertanának középponti elve, hogy a valóságból indul ki, és elutasítja az elvont, kanti legyent. Egyszersmind az is kiderül, hogy a fiatal Hegel, bár nem túl sokat törődött az ismeretelméleti alapokkal, lényegesen átértelmezte Kantot. A legyen nála tisztán politikai-társadalmi jelentést hordoz, a legyen morális természete számára csupán az általános idealista alapot jelenti. Lét és legyen ellentéte Hegelnél nem az empirikus és az intelligibilis én ellentéte az egyes ember individuális pszichéjében, mint Kantnál, hanem magának a társadalmi élet haladó és reakciós tendenciáinak az ellentéte.

Ami pedig a társadalmi-politikai tartalmat illeti, világosan kiderül, hogy Hegelnek az uralkodó filozófia és vallás ellen folytatott küzdelme ideológiai alkotórésze volt annak a harcnak, amelyet akkoriban általában a despotizmus ellen vívott. Amikor a kereszténység kritikáját úgy tekinti, mint a feudális-abszolutista despotizmus elleni általános harc részét, akkor egy vágányon halad a felvilágosodással, különösen pedig azokkal a jelentős osztályharcokkal, amelyek a francia forradalomban is lejátszódtak a vallás körül. Engels igen helyesen teszi, amikor a francia forradalom lényegi ismertetőjegyeként emeli ki — ellentétben minden korábbi polgári forradalommal — annak vallásmentes természetét. Míg a korábbi polgári forradalmakat, még a XVII. század angol forradalmát is, vallási zászló alatt

[3] Rosenkranz, id. kiad., p. 70.

vívták, addig a francia forradalom „jogi és politikai eszmékre" hivatkozott, „és csak annyiban törődik a vallással, amennyiben az útjában állt; esze ágában sem volt azonban, hogy új vallást állítson a régi helyébe; tudjuk, hogyan vallott kudarcot ezzel Robespierre"[4].

Engels fő vonalaiban találóan jellemzi azt a módot, ahogyan magában a francia forradalomban az események valóságosan lejátszódtak. Ha azonban most azt vesszük, hogy milyen kapcsolatban állt a fiatal Hegel ezekkel az eseményekkel, akkor nem szabad szem elől tévesztenünk azt a szempontot, amelyet már korábban hangsúlyoztunk, tudniillik azt a torz képet, amelyben ezek az események — a gazdasági és politikai elmaradottság következtében — Németországban tükröződtek. Hiszen bármilyen sok előítélet és illúzió terhelte (részben még a vallási kérdésben is) a francia forradalom vezető politikusait, ők ehhez a problémához mégis gondolkodó politikusként közeledtek. A forradalmi állam és a katolikus vallás kapcsolatát Franciaországban valójában az határozta meg, hogy egyrészt a katolikus egyház alkotta a royalista ellenforradalom egyik ideológiai és szervezeti központját, másrészt, hogy a vezető politikusok belátták, vagy legalábbis megérezték, hogy a katolikus vallás hatását a paraszti tömegekre nem lehet minden további nélkül, az egyház eltörlésének egyszerű kihirdetésével semmissé tenni. Ha tanulmányozzuk e tekintetben a fejlődés változatos és kitérőkben gazdag vonalának rendkívül gazdag történelmi tényanyagát, akkor az engelsi jellemzés tökéletesen igaznak bizonyul.[5]

A francia forradalmon belüli vallási mozgalmak polgári történészei mind hallatlanul túlértékelik ezeknek a mozgalmaknak a valóságos jelentőségét. Mathiez például nagy súlyt fektetett a babeufi összeesküvés és a teofilantrópok kapcsolatára, noha saját ábrázolásából, az általa közzétett tényekből is világosan kiderül, hogy Babeuf és társai csak arra használták e szekta vallásimorális összejöveteleit, hogy saját találkozásaik számára viszonylag veszélytelen legalitást biztosítsanak.[6] Az Aulard és Mathiez által közreadott tényekből pedig egyértelműen kitűnik, hogy Danton és Robespierre harca tisztán politikai alapokon nyugodott még akkor is, amikor Hébert, Chaumette és mások vallásos nézeteivel szálltak szembe; attól féltek ugyanis, hogy végletes agitációjuk a parasztságot teljesen a royalista ellenforradalom karjaiba űzi.

Amikor Robespierre, uralmának utolsó szakaszában, új vallást próbált alapítani — a „legfelsőbb lény" kultuszát — akkor ezt a kísérletét átszínezik ugyan rousseau-ista nézetei, azok az illúziók, amelyeket ő és követői a pol-

[4] Engels: Feuerbach, id. kiadás, p. 41—42. — [MEM, 21., p. 274.]

[5] A legfontosabb monográfiák ebben a tárgykörben: Aulard: Le culte de raison et le culte de l'être suprême. („Az ész kultusza és a legfőbb lény kultusza"). Paris 1909. Mathiez: Les origines des cultes révolutionnaires. („A forradalmi kultuszok forrásai"). Paris 1904. Mathiez: La théophilantropie et le culte décadère („A teofilantrópia és a dekád-kultusz"). 1796—1801. Paris 1904.

[6] Mathiez: Théophilantropie, p. 40. skk.

gári demokratikus forradalom perspektívájáról és fejlődési lehetőségeiről kialakítottak, de maga ez a tett lényegében ugyancsak elsődlegesen politikai és nem vallási tett volt, jóllehet egy kétségbeesett politikus tette egy objektív társadalmi szempontból kétségbeejtő helyzetben. Abban, hogy Robespierre mindinkább a morál kérdését állította a jakobinusok forradalmi terrorjának a középpontjába, elkeseredett harc tükröződik azokkal a kapitalista tendenciákkal szemben, amelyeket a forradalom felszabadított, s amelyek kényszerűen elvezettek a jakobinusok plebejus diktatúrájának megsemmisítéséig, a burzsoázia nyílt és szemérmetlen diktatúrájáig, thermidorig. A republikánus erény nevében folytatott terror, a harc a morális züllöttség és korrupció minden formája ellen Robespierre-nél a polgári demokratikus forradalom plebejus végigvitelének, a plebejus jelleg védelmezésének ideológiai oldala, nemcsak a royalista ellenforradalommal, hanem magával a burzsoáziával szemben is. Azon a tényen, hogy Robespierre tettei, uralkodásának végső szakaszában — a vallási kérdést is beleértve — túlnyomórészt politikai természetűek voltak, mit sem változtat, hogy Robespierre e politikájának perspektívája illuzórikus volt s a jakobinusok plebejus diktatúrájának szükségképpen össze kellett omlania, miután betöltötte feladatát: a tömegek mozgósítása révén megmentette a forradalmat a külső támadástól.

Amikor tehát Robespierre 1794. február 5-én, a konvent előtt tartott beszédében arról beszélt,[7] hogy az ellenség morális ellenforradalmat szervez a politikai ellenforradalom előkészítésére, akkor a saját szempontjából — leszámítva persze a szükségszerű illúziókat — tökéletesen igaza van. Amikor pedig új vallást akart alapítani, éppenséggel a „legfelsőbb lény" kultuszát, akkor törekvésének pontosan az az alapja, hogy a forradalom megerősítése és továbbvitele érdekében széles bázist próbált teremteni a nép morális nézeteiben, amely ellensúlyozta volna mind az ellenforradalmi egyház agitációját, mind pedig a bomlasztásnak és a korrupciónak a burzsoázia oldaláról kiinduló folyamatát.[8]

A thermidort követő bizonytalan osztályharcok során Franciaországban különböző szekták alakulnak ki, amelyek szintén a tömegek vallási-morális befolyásolása révén kívánják fenntartani a republikanizmus szellemét. A legfontosabb közülük a „teofilantrópok" mozgalma. E mozgalom többnyire mérsékelt republikánusokból áll, s átmenetileg bizonyos hatással van a direktórium némely republikánus érzelmű tagjára. Abból indul ki, hogy a régi vallások alkalmatlanok az erkölcsök republikánus átformálására, másrészt pedig a köztársaságnak ilyen morális reform nélkül nem lehet támasza a tömegekben, a nép szokásaiban.

A nagy népünnepélyeket, a mindennapi élet legfontosabb eseményeiben (születés, házasság, temetés) megnyilvánuló republikánus szokásokat már Robespierre fontos eszköznek tartotta a nép vallási-morális befolyásolásá-

[7] Œuvres de Robespierre. Ed. A. Vermorel. Paris 1867. (Művei.) p. 302.
[8] Beszéd a Konventben 1794. május 7-én. Szövege uo. p. 308. skk.

ban. Előbb idézett beszédében részletesen szól a görög népünnepélyek jelentőségéről, különösen arról, hogy milyen fontos szerepet játszott ezeken az ünnepélyeken a nép önálló aktivitása, végül pedig azzal zárja beszédét, hogy Franciaországban mindez fokozott mértékben újjáéledhetne és meghonosodhatna. „Az ilyen ünnepek rendszere egyszerre lenne a testvériség leggyengédebb köteléke és a megújulás leghatalmasabb eszköze."[9] Persze a „vallási megújulásnak" ezek a többnyire külsődleges mozzanatai magától értetődően jóval nagyobb szerepet játszanak a thermidort követő szektamozgalmakban, mint a politikus Robespierre-nél.

Utaltunk már arra, hogy az olyan történészek, mint Aulard és Mathiez, határozottan túlbecsülték ezeknek a vallási mozgalmaknak a jelentőségét. Minket azonban elsősorban nem az érdekel, hogy magában a forradalmi Franciaországban milyen tényleges jelentőségük volt ezeknek a mozgalmaknak, hanem az, ahogyan az elmaradott Németországban fogadták őket, különösen pedig ahogyan a fiatal Hegelre hatottak.

Közvetlen bizonyítékunk természetesen nincs arra nézve, hogy Hegel részletesebben foglalkozott volna a forradalmi Franciaországnak ezekkel a vallási áramlataival. De hogy ismerte őket, az rendkívül valószínű. Mathiez könyve[10] részletesen felsorolja azokat a folyóiratokat, amelyekben tanulmányok jelentek meg a teofilantrópok mellett vagy ellenük. Ezek közé tartozik többek között Wieland „Teutscher Mercur"-ja, amely a korabeli folyóiratok közül az egyik legolvasottabb volt, valamint Archenholz „Minervá"-ja. Ez utóbbiról pedig pontosan tudjuk, hogy Hegel ismerte és olvasta.[11] És minthogy azt is tudjuk, hogy Svájcban pontosan nyomon követte a legkülönbözőbb francia kiadványokat, rendkívül valószínűtlennek látszik, hogy a franciaországi vallási mozgalmakat ne ismerte volna, különösen ha tekintetbe vesszük, milyen érdeklődéssel kísérte az emberiség vallási-erkölcsi megújulását a francia forradalom vonatkozásában.

De fontosabb ennél a külsődleges összefüggésnél a belső összefüggés. Még ebben a fejezetben tárgyalni fogjuk Hegel felfogását az ókorról, és részletesen kitérünk majd arra, milyen nagy jelentőséget tulajdonított Hegel a görög népünnepélyeknek, valamint a nép önálló aktivitásának ezeken az ünnepségeken s általában a görög valláson belül; gondolatmenetei igen szorosan érintkeznek Robespierre idézett beszédével. Korabeli érdeklődésének pedig éppenséggel a középpontjában áll az a kérdés, hogy milyen általános erkölcsformáló hatása van az újonnan kialakuló és az antikvitás megújításának alapján teremtendő vallásnak.

Mint a kor német idealistáinak többsége, Hegel is inkább a forradalom előfeltételének, mintsem következményének tartotta a nép morális megújulását. Ugyanezt a felfogást képviselte már Schiller is az Esztétikai levelek-

[9] Uo. p. 329—30.
[10] Mathiez: Théophilantropie, p. 390. sk.
[11] Levél Schellinghez, 1794 karácsonyán. Rosenkranz, p. 65.

ben, amelyek Hegelre — miként ezt korábban már megállapítottuk — nagy hatással voltak. Schiller felfogása azonban pesszimista. Pontosan azért, mert a nép morális megújulását minden sikeres forradalom nélkülözhetetlen előfeltételének tartja, kétkedik a forradalmak lehetőségében, noha kikerülhetetlen történelmi és morális szükségszerűségnek tekinti, hogy a feudális-abszolutista rendszert más rend váltsa fel. Mindenesetre Schillernél is figyelemre méltó és fontos, hogy a nép morális megújulásának kérdésében lehetetlennek tartja az állam bármiféle nevelő tevékenységét.

A fiatal Hegelt ebben a kérdésben éppen az különbözteti meg Schillertől, hogy optimista az emberiség megújulásának, az újjáéledt szabadság és emberség forradalmi korszakának lehetőségét illetően. A vallás ezért játszik oly nagy szerepet fiatalkorának idealista elképzeléseiben. Látja — és ez is összefüggésben áll a kanti etikával és társadalomelmélettel —, hogy az állam csupán a törvények külsődleges betartását érvényesítheti polgárainál, a legalitást, szemben a moralitással. Minthogy azonban szerinte egy rendszer szilárdsága attól függ, hogy milyen mélyen gyökerezik polgárainak morális nézeteiben, ezért azokat a tényezőket kutatja a történelemben, amelyek meghatározzák ezeket a morális nézeteket, és a vallást tartja a leghatékonyabb ilyen tényezőnek. Ebben az értelemben mondja a berni korszak legfontosabb értekezésében, Die Positivität der christlichen Religion („A keresztény vallás pozitivitásá"-ban) a polgároknak és az államnak erről a viszonyáról: „Az állam egyedül úgy érheti el azt, hogy a polgárok igénybe vegyék ezeket az intézményeket, ha bizalmat ébreszt azok iránt. A vallás kiváltképpen eszköze ennek, az pedig, hogy megfelel-e a célnak, azon múlik, hogy az állam miként él vele. Ez a cél minden nép vallásában világos, valamennyi vallásnak közös vonása, hogy mindig azt az érzületet akarják megteremteni, amely nem lehet polgári törvények tárgya..."[12]

Véleményünk szerint ebből egészen világosan kiderül, hogy mi az igazság Hegel fiatalkori írásainak „teológiai" természetével kapcsolatban. A fiatal Hegel úgy gondolja, hogy a történelemnek azok a fordulatai, amelyeket a legfontosabbaknak tart — az átmenet az ókor szabadságából a középkori és újkori despotizmusba, és a remélt átmenet ebből a despotizmusból az új szabadságba —, a legmélyebben kapcsolódnak a vallási fordulatokhoz; hogy a demokráciának és a despotizmusnak, ha tartósan fenn akar maradni, egyaránt szüksége van a maga különös céljaihoz idomuló vallásokra. Azt pedig már az eddigi fejtegetések kellőképpen igazolták, hogy az a mód, ahogyan Hegel módszertanilag felveti a jövendő vallásának kérdését, valamint azt, hogy miként kapcsolódik ez a vallás az antikvitás megújításához, igen közeli rokonságban áll a francia forradalmárok illúziójával, a francia forradalom vallási-morális törekvéseivel. Hegel német voltának egyik szükségszerű velejárója, hogy fiatal korában olyan hevesen reagál a francia forradalom ideológiai fejlődésének erre az — alapjában mellékes — oldalára.

[12] Nohl, p. 175.

A további fejtegetésekből azonban kitűnik majd, hogy Hegel ebből a félreeső nézőpontból is képes volt megragadni a társadalmi-történelmi fejlődés néhány objektíve fontos mozzanatát.

Természetesen az idealista filozófia lényegéhez tartozik, hogy mérhetetlenül túlbecsüli a vallás történelmi szerepét. Ez a túlértékelés áthatja Hegel egész fejlődését. Látni fogjuk, hogy a történelemfelfogásnak csaknem minden jelentős kérdésében alaposan módosította fiatalkori véleményét. De ugyanehhez a kérdésfeltevéshez tér vissza még berlini filozófiatörténeti előadásaiban is, azokban a fejtegetésekben, amelyek már az 1830-as júliusi forradalomra vonatkoznak. Vitába száll a nyugat-európai országok liberalizmusával és a következőket mondja: „Mert hamis elv, hogy a jog és a szabadság béklyói levétetnek a lelkiismeret felszabadítása nélkül, hogy lehetséges revolúció reformáció nélkül."[13] Látjuk: a fiatal Hegelnek a vallások történelmi hatékonyságát illető módszertani kiindulópontja végigkíséri — persze jelentős tartalmi átalakulásokkal — egész életpályáját. A filozófiai idealizmus leküzdhetetlen öröksége ez. De az a felfogás, amely Hegel ifjúkori periódusának „teológiai" jellegét hirdeti, történelmi legenda csupán, amelyet az imperializmus reakciós apologétái találtak ki.

2. Mit jelent a „pozitivitás" a fiatal Hegelnél?

A fiatal Hegel berni korszakának igazi középponti kérdése a vallásnak, különösen pedig a keresztény vallásnak a „pozitivitása". Ha egyetlen mondattal akarjuk megvilágítani a hegeli gondolat lényegét, ezt kell mondanunk: a kereszténység pozitív vallása a despotizmusnak és az elnyomásnak a támasza, míg az ókor nem-pozitív vallásai a szabadságnak és az emberi méltóságnak a vallásai voltak. A fiatal Hegel elképzelése szerint a vallásoknak a megújítása az a forradalmi cél, amelyet kora emberiségének meg kell valósítania.

Mindenekelőtt tehát azt kell tisztáznunk, hogy a fiatal Hegel mit értett valamely vallás pozitivitásán. A berni korszak írásaiban számos helyen kimondja ezt a gondolatot, úgyhogy a következőkben néhány idézetben — lehetőleg Hegel saját szavainak segítségével — próbáljuk megismertetni az olvasóval a fiatal Hegelnek ezt a középponti fogalmát: „A pozitív hit vallási tételek olyan rendszere, mely azért szükségképpen igaz a számunkra, mert oly tekintély kényszeríti ránk, hogy annak hitünket alávetjük s alóla magunkat kivonni nem tudjuk. E rendszer mindenekelőtt olyan vallási tételek és igazságok rendszere, melyeket függetlenül attól, hogy mit tartunk igaznak, igaznak kell tekintenünk, amelyek akkor is igazságok maradnak, ha soha egyetlen ember sem ismerte, soha egyetlen ember sem tartotta igaznak

[13] Hegel: Werke, Band IX. Berlin 1840. p. 542. — [Előadások a világtörténet filozófiájáról. Budapest 1966. p. 741.]

őket, és amelyeket ennyiben gyakran objektív igazságnak neveznek — ezeknek az igazságoknak pedig számunkravaló igazságokká, szubjektív igazságokká is kell válniuk."[14]

A hegeli meghatározásnak az a lényege, hogy a vallás pozitív tételei függetlenek a szubjektumtól, s egyben az a követelmény, hogy a szubjektum e tételeket, amelyeket nem maga alakított ki, ismerje el kötelezőnek önmagára nézve. A pozitivitás tehát mindenekelőtt a szubjektum morális függetlenségének megszüntetését jelenti. Felfogása ennyiben igen közeli rokonságban állhatna a kanti morállal, s ennek a rokonságnak valóban számos elemét tartalmazza. Viszont fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy az a szubjektum, amelyre Hegel voltaképpen gondol, nem azonos a kanti morális szubjektummal; inkább mindig valami társadalmi-történelmi képződmény. A fiatal Hegel rendkívül homályosan és kétértelműen határozza meg ezt a szubjektumot. Koncepciójának, amennyiben a nem-pozitív görögségről, azaz a történelmi-morális eszményről van szó, az a tartalma ugyanis, hogy az egyes szubjektum morális függetlensége egybeesik az egész nép demokratikus közösségével. Az egyes ember szubjektivitása és a szociális egész társadalmi tevékenysége között — a fiatal Hegel felfogása szerint — csak a poliszdemokrácia felbomlásakor, s ezzel a bomlási folyamattal összefüggésben, a keresztény vallás révén keletkezik ellentmondás. A keresztény vallás úgy áll szemben az egyes szubjektummal, mint objektív, pozitív valami; parancsainak követése egyrészt a szabadság elveszítésének a következménye, másrészt pedig az elnyomás és a despotizmus állandó újratermelődése.

A fiatal Hegel szerint a despotizmusnak ez a kora egészen a jelenig tart, és áthatja a társadalmi élet, valamint az ideológia minden megnyilvánulását. Az emberek romlottságát a fiatal Hegel főként aszerint ítéli meg, hogy milyen mértékben törődnek bele a szabadság elvesztésébe, és hogy a világnézeti kérdéseket a szabadság irányában, vagy pedig a pozitivitásnak való alávetettség irányában oldják-e meg. Hegel útinaplójának egyik, a berni időből származó kitétele (1796 július—augusztus) igen pontosan jellemzi ezt a hangulatot, és még egyértelműbben megvilágítja a pozitivitásnak azt az általános meghatározását, amelyet fentebb idéztünk. Hegel ez idő tájt rövid utazást tett a berni hegyvidéken; megfigyelte az ottani szűkös természeti adottságokat, a rendkívüli nehézségeket, amelyekkel az emberek küszködtek, hogy e feltételek között saját munkájukkal életalapot, egzisztenciát teremtsenek maguknak. Akkori érdeklődésének megfelelően felveti a kérdést: milyen vallásnak, milyen világnézetnek kellett kialakulnia ilyen életfeltételek között? S a következő, igen jellemző megoldásra jut: „E kopár pusztaságokon a művelt emberek talán hamarabb kitaláltak volna minden egyéb elméletet és tudományt, de aligha fedezték volna fel a fizikoteológiának azt a részét, amely az ember büszkeségének hízelegve azt bizonyítja, hogy a természet készen tálalt elénk mindent, ami élvezetünket és jólétün-

[14] Nohl, p. 233.

ket szolgálja; olyan büszkeség ez, mely egyszersmind korunkat is jellemzi, amennyiben azt inkább kielégíti az az elképzelés, hogy mi mindent tett érte egy idegen lény, mintsem az a tudat, hogy tulajdonképpen ő maga az, aki a természetre mindeme célokat rákényszerítette."[15]

Az idézetben világosan megfigyelhetjük a fiatal Hegel radikális szubjektivizmusát. Kant is küzd a célszerűség nyers és dogmatikus felfogásának érvei ellen, amelyeket az úgynevezett fizikoteológia fogalmaz meg. De Kant küzdelme abban áll, hogy rámutat e felfogás belső ellentmondásaira, az ebből eredő antinómiákra. Mindez a fiatal Hegelt nem érdekli. Számára az a kérdés: miféle ember az, aki hisz a fizikoteológiában, és miféle ember az, aki elutasítja; büszke-e az ember arra, amit maga csinált, amit maga teremtett, vagy pedig abban talál kielégülést, hogy valamilyen idegen hatalom (isten) gondoskodik róla? Hegel tehát meg akarja tisztítani a morált minden teológiai — pozitív — elemtől; de nem azért, mert — mint Kant — megismerhetetlennek tartja a teológia tárgyait, hanem azért, mert magát a hitet összeegyeztethetetlennek tartja a szabadsággal és az emberi méltósággal. Tehát a fiatal Hegel igen határozottan visszautasítja azt a kanti felfogást, amely a „gyakorlati ész posztulátumainak" segítségével ismét be akarja vezetni a világnézetbe mindazt a teológiát, amelyet „A tiszta ész kritikája" ismeretelméletileg megszüntetett és megismerhetetlennek nyilvánított.

Amikor a fiatal Hegel harcol az ellen, hogy a kanti etika segítségével megújítsák a teológiát, akkor nem áll egyedül, együtt halad ifjúkori barátjával, Schellinggel. Schelling egyik 1795-ben írott levelében arról panaszkodik Hegelnek, hogy „A gyakorlati ész kritikája" Tübingenben, ahol akkoriban tartózkodott, a reakciós, ortodox teológia újjáélesztésének támpontjává vált. „Immár minden elképzelhető dogmát a gyakorlati ész posztulátumainak bélyegeznek, és ott, ahol az elméleti-történeti bizonyítékok sohasem elegendőek, a gyakorlati (tübingeni) ész vágja el a csomót. Öröm nézni a filozófia e hőseinek diadalát. Tovatűnt a filozófiai mélabúnak az a kora, amelyről írva vagyon."[16] A fiatal Schelling ebben a harcban igen lényeges vonatkozásokban Fichte filozófiájára támaszkodik.

Hegel tökéletesen egyetért azzal a harccal, amelyet Schelling folytat az újkeletű, Kantra fölesküdt teológia ellen. De válaszában fel kell figyelnünk néhány igen jellemző vonásra. Mindenekelőtt meglehetősen közönyös a szűkebb értelemben vett filozófiai problémák iránt, de ugyanakkor már itt rendkívül kritikus Fichtével szemben. Miután ilymódon egyetértett Schellinggel, a következőket írja: „De annak a garázdálkodásnak, amelyről írsz, s amelynek a végét ezekután már el tudom képzelni, vitathatatlanul Fichte nyitott utat a Kinyilatkoztatás kritikájá-val. Ő maga

[15] Rosenkranz, p. 482.

[16] Plitt: Aus Schellings Leben in Briefen („Schelling életéből, levelekben"). Leipzig 1869. Band I., p. 72.

mérsékelten élt ezzel, de ha alapelvei egyszer megszilárdultak, akkor a teológiai logikát többé nem lehet megfékezni. Fichte megkonstruálja Isten szentségéből azt, hogy morális természeténél fogva mit kénytelen tenni és mit kell tennie, s ezáltal ismét meghonosította a dogmatikai bizonyítás régi stílusát. Talán megérné a fáradságot, ha közelebbről meghatároznánk, hogy most, amikor a morális hit megszilárdult, menynyiben van szükségünk isten legitim eszméjére visszafelé is, például a célvonatkozás magyarázatában stb., mennyiben szabad most már ezt az eszmét az etikoteológiából átvinnünk egészen a fizikoteológiába, és ott mennyiben rendelkezhetünk vele."[17] Ha visszagondolunk arra a részletre, amelyet korábban a fizikoteológiáról idéztünk, akkor világosan látjuk, hogy Hegel valamennyi kortársánál radikálisabban próbálja megtisztítani a kanti gyakorlati észt, az ember morális függetlenségét a teológiai elemektől; hogy Kantnak és Fichtének ezekben a törekvéseiben csupán a keresztény pozitivitásnak megváltozott formában való folytatását látta.

A Schellingnek írt válaszban van még egy kitétel, amely annyira jellemző a fiatal Hegelre, hogy feltétlenül említést kell tennünk róla. Míg ugyanis Hegel meglehetősen közömbös a vallás és a teológia pozitivitáskérdésének ismeretelméleti oldalai iránt, a vita társadalmi alapjaival igen behatóan foglalkozik, s durván naturalista módon jellemzi ennek a teológiai reneszánsznak a valóságos alapjait: „Semmi csodálnivaló nincs azon, amit a tübingeni filozófia teologikus-kanti — si Diis placet — alakulásáról mondasz. Az ortodoxia rendíthetetlen, mindaddig, amíg gyakorlása — világi előnyökkel összekapcsolódván — beleszövődik az állam egészébe. Ez az érdek túlságosan erős, hogysem oly hamar feladhatnák, és anélkül hat, hogy egészében véve világosan tudatában volnának."[18]

Ebből a levélrészletből világosan kiderül, hogy a fiatal Hegel mennyivel szélesebb és mennyivel inkább társadalmi értelemben használta a gyakorlat fogalmát, mint Kant, Fichte, vagy akár a fiatal Schelling. Amikor Hegel a szabadságot és az emberi méltóságot követeli, filozófiai kiindulópontja természetesen a kanti gyakorlati szabadságfogalom, de amikor e követelmények megvalósulásáról beszél, koncepciója azonnal társadalmi jellegűvé válik. Azzal pedig ebben a korszakban a legkevésbé sem törődik, hogy ezt a szubjektív idealista kiindulópontot hogyan lehet ismeretelméletileg összeegyeztetni azokkal a valóságos társadalmi és történelmi következtetésekkel, amelyekkel összekapcsolja. Ismeretes, hogy Hegel, későbbi fejlődése során, igen éles bírálatnak vetette alá a kanti etika szubjektivizmusát, és megpróbálta az objektív idealizmusnak, a társadalmi fejlődés idealista módon értelmezett objektív dialektikájának az alapján megoldani az etika reális-társadalmi problémáit.

[17] Rosenkranz, p. 67. sk.
[18] Rosenkranz, p. 67.

De a berni korszakban Hegel érdekes kísérletet tesz arra, hogy társadalmitörténelmi irányban továbbfejlessze a kanti—fichtei dualizmust, amely nála is szükségszerűen létrejön a morál lényegének szubjektív-idealista felfogásából. Kantnál két világ van, melyek gyökeresen és minden átmenet nélkül el vannak választva egymástól: az etikának, az intelligibilis énnek (noumenon) a világa, amelyben nem érvényesek a jelenségvilág kategóriái (okság stb.), valamint a megismerésnek, az empirikus énnek (phaenomenon) a világa, amelyben érvényesek ezek a kategóriák. Fichte elmélete az „én" által tételezett „nem-én"-ről (azaz az egész külvilágról) általános filozófiai síkra helyezi ezt a problémát, az etika kanti megalapozását az ismeretelmélet alapjává és kiindulópontjává teszi. Ez a felfogás, mint rövidesen látni fogjuk, döntő hatást gyakorol a fiatal Schelling filozófiájára.

Egészen más az a mód, ahogyan a fiatal Hegel nézi a szabad morális tudatnak és az objektív valóságnak a kapcsolatát. Ez az objektív valóság Hegel szemében is idegenül, mint objektív és „holt" külvilág áll szemben a morális tudattal, e tudat eleven szubjektivitásával. De Hegelnél ez nem „örök", nem filozófiai, ismeretelméleti ellentét, miként Kantnál és követőinél, hanem *történelmi* ellentét. A középkort és az újkort történetileg jellemző mozzanat. Az antik demokratikus városállamokban ez nem létezett, megszüntetésének perspektívája pedig a fiatal Hegel jövőt váró reményeinek magva.

Csupán ebben a megvilágításban ismerhetjük fel teljes jelentőségében a berni korszak középponti kérdését, a keresztény vallás pozitivitásának problémáját. A fiatal Hegel felfogásában ez a pozitivitás az a reális társadalmi valóság, amely megfelel a kanti etika dualizmusának. Először ezt a kérdésfelvetést kell tisztán látnunk ahhoz, hogy megérthessük: a fiatal Hegel közömbössége a kanti filozófia fichtei reformja iránt nem filozófiaellenes hangulatokból eredt. Nem szabad kialakulnia annak a látszatnak, mintha a fiatal Hegelnek semmiféle valóságos filozófiai problémája nem lett volna, mintha Hegel életrajza annak a *fejlődésnek* a története volna, amelynek során Hegel *filozófussá vált.* Ellenkezőleg, a későbbiek során látni fogjuk, hogy filozófiájának legtöbb lényeges kérdése szervesen nőtt ki a pozitivitás és a morális szubjektivitás ellentétének ebből a felfogásából. De a hegeli filozófia ismeretelméleti problémái csak akkor merülnek fel, csak akkor válnak tudatossá mint középponti filozófiai problémák, amikor Hegel számára eredeti koncepciójának ellentmondásossága már úgy jelenik meg, mint belső objektív ellentmondásosság magában a társadalmi valóságban, amikor az ismeretelmélet már magának a valóságnak a dialektikájává vált.

Ez az oka annak, hogy a fiatal Hegel szemében a morális törvényeknek ez az idegen, holt, „adott" természete a pozitivitás legfontosabb ismertetőjegye. Szerinte minden erkölcsi törvény lényegéhez tartozik, hogy maga a morális szubjektum a törvényhozó; „a keresztény vallás viszont a morális törvényt mint rajtuk kívül állót, mint adott valamit hirdeti, tehát arra kell törekednie, hogy más módon teremtsen tiszteletet a számára. A pozitív

vallás fogalmába már fel lehetne venni ezt az ismertetőjegyet, hogy tudniillik az erkölcsi törvényt mint adott valamit állítja az emberek elé."[19]

A keresztény vallás számára mindebből a morál bonyolult kazuisztikája adódik, ellentétben a nem-pozitív vallás társadalmi állapotával, amelyben szabadon működik a romlatlan erkölcsi érzés. A keresztény egyháznak megvan a maga kódexe, amely előírja „részben azt, amit az embernek tennie, részben azt, amit tudnia és hinnie, részben azt, amit éreznie kell. — Az egyház egész törvényhozó és bírói hatalma azon alapszik, hogy rendelkezik és él ezzel a kódexszel, és ha ellenkezik minden egyes ember észjogával, hogy alávesse magát egy ilyen idegen kódexnek, akkor az egyház egész hatalma jogszerűtlen; márpedig az ember nem mondhat le arról a jogról, hogy maga szabjon törvényt önmagának, hogy egyedül e törvénynek tartozzék számadással, hiszen e lemondás folytán nem is lenne ember többé."[20]

Ezekben a mondatokban világosan megfogalmazódik a pozitív vallás és az emberi szabadság feloldhatatlan ellentmondása. A berni időszak legfontosabb írásában, „A keresztény vallás pozitivitásá"-ban, amelyből a fentiekben idéztünk és amelyből hamarosan idézünk még néhány részt, Hegel az ember morális életének összes területére és a társadalmi problémák lényeges részeire vonatkozóan kidolgozza ezt az ellentétet. A fiatal Hegel szerint a vallás ilymódon jellemzett pozitivitása az a mozzanat, amely döntően meghatározza a középkor és az újkor egész életét. Ez a meghatározottság magától értetődően kiterjed a megismerés, az értelem és az ész területére is. A morális szabadság elveszítése Hegel szerint szükségszerűen együtt jár az ész önálló használatának elvesztésével. A pozitív vallás idegen, holt, adott és mégis uralkodó tárgya szétszakítja az életnek azt az egységét és zártságát, amelyben az ember korábban, szabadságának idején élt, és az élet döntő kérdéseit transzcendens, megismerhetetlen, ésszel felérhetetlen problémákká változtatja.

Az ilyen problémakomplexusok létrejötte a fiatal Hegel számára szintén a pozitív vallás következménye. E vallás hatalma éppen azon alapszik, hogy az ember, létének és gondolkodásának teljes terjedelmében, elismer önmaga fölött valamilyen idegen hatalmat; ha egyszer lemondott morális szabadságáról, akkor többé nem vonhatja ki magát a pozitív vallás ránehezedő hatalma alól. A pozitív vallás az élet minden területére kiterjeszti hatalmát, és csírájában elnyom minden olyan kísérletet, mely az emberi ész szabad használatára irányul. „Az erre (a pozitív hitre — *L. Gy.*) való alkalmasságnak szükségképpen az az előfeltétele, hogy elvész az ész szabadsága és önállósága, s ez az ész immár semmit sem képes szembehelyezni egy idegen hatalommal. Ez az első pont, ahonnan kiindul minden hit vagy hitetlenség a pozitív vallásban, s egyszersmind a körülötte folyó összes vita középpontja, amely ha nem is tudatosul világosan, mégis minden szolgalelkűség vagy

[19] Nohl, p. 212.
[20] Uo.

engedetlenség alapja. Az ortodoxoknak ragaszkodniuk kell ehhez, ebből semmit sem szabad engedniük..."[21]

Ez az uralom tehát a megismerés területére is vonatkozik. A vallások úgynevezett történelmi igazságait, a csodákról stb. nem is beszélve, az észnek úgy kell megítélnie, mint puszta képzelődéseket, „költeményeket" stb. A pozitív vallás ezt nem tűrheti el: „...be kell tehát vonnia valamilyen magasabb képességet, mely előtt maga az értelem is szükségképpen elnémul, a hitet pedig kötelesség dolgává teszik, s valami érzékfeletti területre utalják, ahol az értelemnek többé egyáltalán nem szabad megjelennie — ebben a tekintetben a hit azt jelenti, hogy kötelességből — vagyis itt a hatalmas parancsolótól való félelemből — fenntartjuk az események olyan összefüggését, mely a képzelőerő számára adott s amelyben az értelem mindig valami mást keres, és azt, hogy eközben az értelmet arra kényszerítjük, hogy maga is segédkezet nyújtson ehhez az ügylethez, amely iszonyattal tölti el..."[22]

Látjuk: a fiatal Hegelnek ezek az állítólag teológiai írásai egyetlen nagy vádirattá állnak össze a kereszténység ellen. Az ehhez hasonló fejtegetésekben a felvilágosodás irodalmának minden ismerője találhat olyasmit, ami e korszak általános, vallásellenes küzdelmét idézi. Amikor azonban megállapítjuk a kereszténységellenes tendenciák ilyen egyezését, akkor egyúttal határozottan rá kell mutatnunk azokra a módszertani különbségekre is, amelyek Hegelt elválasztják a felvilágosodástól. Említettük már, hogy Hegel sohasem általában a vallást támadja, mint Diderot, Holbach vagy Helvetius, hanem mindössze azt teszi, hogy a pozitív kereszténységet — polemikus éllel — szembeállítja valamilyen nem-pozitív vallásossággal. (Ebből a szempontból még leginkább Rousseau-val érintkezik.) Ehhez járul még a kereszténység elleni küzdelem általános módszertanának a különbsége. A felvilágosodás jelentős gondolkodói, akárcsak Hegel, igen gyakran beszélnek a kereszténységnek azokról a hatásairól, amelyek az embert rabszolgává teszik, megfosztják szabadságától és emberi méltóságától. Polémiájuknak ez az eleme azonban sohasem áll annyira kizárólagosan a középpontban, mint Hegelnél. Számukra legalább ennyire fontos, hogy a kereszténységnek és általában a vallásnak a tanításait szembesítsék a valóság tényeivel (ahogy ezeket a tudomány megállapította), s ilymódon leleplezzék a vallások belső ürességét és ellentmondásosságát.

A fiatal Hegel számára ez a tényező tökéletesen alárendelt szerepet játszik. Helyenként — mint láttuk — megemlíti, hogy a kereszténység dogmái összeegyeztethetetlenek a valósággal és az ésszel; de ez a megállapítás csupán epizódszerepet játszik nála. Ahol pedig nyomatékosan kitér erre a kérdésre, még ott sem a tudományos oldalt tartja döntőnek, tudniillik azt, hogy a vallási dogmák nem egyeznek meg a valósággal, hanem az egyháznak azt az erkölcstelen követelését az emberi ésszel szemben, hogy az ilyen dogmá-

[21] Uo., p. 234.
[22] Uo., p. 236.

kat látatlanban, pozitív módon hit és vallásos érzület tárgyává tegye. Ez a módszertan egész világosan megmutatja, hogy a francia felvilágosodás nagyjai a vallásellenes küzdelem elszántságát tekintve hol és mennyiben álltak toronymagasan a fiatal Hegel felett. De egyúttal azt is megállapíthatjuk, hogy jóllehet a fiatal Hegel szubjektivizmusa, amely ehhez a kérdésfeltevéshez vezetett, társadalmilag és ideológiailag Németország, a német felvilágosodás elmaradottságából, a kanti filozófiából stb. indul ki, ám egyszersmind ez az alapja mind a „tevékeny oldal" kidolgozásának, mind pedig a Hegel szemléletmódjára jellemző historizmusnak.

E fejezetben később még behatóan foglalkoznunk kell a pozitivitás hegeli koncepciójának filozófiai alapjaival és következményeivel. Most csupán az volt a célunk, hogy a berni korszaknak ezt a középponti fogalmát fő körvonalaiban, alapvető irányában megvilágítsuk az olvasó előtt, hogy a továbbiakban megérthesse a fiatal Hegel történetfilozófiai koncepcióját.

A fiatal Hegel, miként erre rámutattunk, „a gyakorlati ész primátusának" híve. Az abszolútnak, az önállónak és a gyakorlatinak a fogalma számára ekkor egyszerűen azonos. Hegel és Schelling ifjúkori filozófiájának közös vonása ez a kizárólagos hivatkozás a gyakorlati észre. A gyakorlati ész és a teológia kapcsolatának kérdésében már megfigyelhettük, hogy miben egyezik és miben különbözik egymástól a fiatal Hegel és a fiatal Schelling. Minthogy pedig filozófiai barátságuk és későbbi különválásuk jelentős szerepet játszik a dialektika keletkezésének történetében, ezért véleményünk szerint elkerülhetetlen, hogy röviden ismertessük az olvasó előtt azt az álláspontot, amelyet Schelling ebben az időben képviselt. Egyik első művében („*A természetjog újabb dedukciójá*"-ban) (1796 tavasza) Schelling kifejti, hogy ami feltétlen, ami abszolút, az sohasem lehet tárgy, s ebben megegyezik Fichtével és bizonyos rokonságot mutat Hegel pozitivitás-felfogásával. „Ha azt, ami feltétlen, mint tárgyat akarom rögzíteni, visszalép a feltételezettség korlátai közé. Ami számomra t á r g y, az csak m e g j e l e n h e t ; mihelyt több mint jelenség a számomra, szabadságom megsemmisült... Ha meg akarom valósítani azt, ami feltétlen, akkor nem lehet többé számomra való tárgy. Az abszolútum azonos az énnel."[23]

Schellingnek ezek a nézetei, valamennyi következményükkel együtt, még világosabban megjelennek egyik rövid tanulmányában, amelyet nem szánt a nyilvánosságnak, és amelynek töredékei Hegel egyik — 1796-os — jegyzetéből maradtak ránk. Hegel a tanulmányt az etikai részről kezdi leírni. Arról, ami e rész előtt volt, nem tudunk. Lehet, hogy egyszerűen elveszett, de lehet az is — ami a fiatal Hegeltől nem lenne meglepő —, hogy csupán innentől írta le. Schelling azt fejtegeti, hogy az egész filozófia (az ő kifejezésével: metafizika) azonos a morállal; Kant megtette az első lépéseket ennek a fejlődésnek az irányában, de távolról sem merítette ezt ki. Ha ebből

[23] Schellings Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, hg. von M. Schröter. Jena 1926. („Schelling társadalomfilozófiai írásai"). p. 108.

a koncepcióból indulunk ki, szükségképpen a természet, a természettudomány tökéletesen új fogalmaihoz jutunk el. A fiatal Schelling első természetfilozófiai álmai bukkannak itt fel. Kérdésünk szempontjából azonban társadalom- és államfelfogása a legfontosabb. Erre vonatkozóan Schelling a következőket mondja: „A természet után rátérek az ember művére. Előrebocsátva az emberiség eszméjét, meg akarom mutatni, hogy az államnak nincs eszméje, ahogyan nincs eszméje egy gépnek sem, mert az állam mechanikus valami. Csak ami a szabadság tárgya, annak a neve eszme. Túl kell hát jutnunk az államon! Hiszen minden állam szükségképpen mechanikus óraműként kezel szabad embereket; márpedig ezt ne tegye; tehát szűnjék meg." Ebből indul ki a fiatal Schelling, amikor le akarja fektetni az emberiség történetének elveit, „és pőrére akarja vetkőztetni az állam, az alkotmány, a kormányzat, a törvényhozás egész nyomorúságos — ember alkotta — művét". Ezt követi a morális világ és a vallás eszméinek kifejtése. Magának az észnek a segítségével „ledönteni minden tévhitet, elkergetni a papságot, amely újabban észt színlel. — Az intellektuális világot magában hordozó minden szellem abszolút szabadsága, és ne kerestessék sem isten, sem halhatatlanság e szellemeken kívül." A töredék végül az esztétikát jelöli meg, mint a szellem filozófiájának tetőpontját, és egy új, népi mitológia megteremtését követeli.[24]

A fiatal Schellingnek ezekben az odavetett megjegyzéseiben nem nehéz felismernünk híressé vált jénai természetfilozófiai korszakának fontos alapgondolatait. Könnyen észrevehetjük azt is, hogy milyen közel áll a hegeli pozitivitás-koncepcióhoz az a mód, ahogyan Schelling a „gyakorlati észt" alkalmazza és kiterjeszti. Nagyon is érthető tehát, ha Schelling és Hegel fiatal korukban filozófiai szövetségeseknek tartották magukat. De legalább ennyire fontos világosan látnunk azt is, hogy már ebben a korszakban is mélyreható ellentétek működnek Schelling és Hegel között, még akkor is, ha ezeket nyíltan sohasem fogalmazzák meg. Schelling — mint láttuk — jóval tovább megy a „pozitivitás" minden formájának elutasításában mint a fiatal Hegel. Számára az állam, és minden, ami az állammal összefügg, kezdettől fogva és elvileg „pozitív", a szó hegeli értelmében; felszabadítani az embert — ez Schelling szemében egyet jelent azzal: megszabadulni az államtól általában. Kiderül ebből, hogy Schelling ebben az időben sem osztja, vagy már nem osztja a fiatal Hegel forradalmi illúzióit; Hegel szerint lehetséges ugyanis az állam és a társadalom gyökeres megújulása, olyan megújulás, mely az állam és társadalom „pozitív" tulajdonságainak megszűnéséhez vezet. De a fiatal Hegel konkrét forradalmi utópiája Schellingnél átalakul — egy későbbi fogalommal élve — az emberiség állam nélküli felszabadításának anarchista utópiájává. Könnyen beláthatjuk azt is, hogy ez a felfogás — függetlenül attól, hogy ok vagy következmény — a legszorosabban összefügg a fiatal Schelling ekkori határozott fichteanizmusával.

[24] Közzétette Hoffmeister, p. 219. skk.

A fiatal Hegelt kezdettől fogva az különbözteti meg filozófiai szövetségesétől, hogy *történelmibb* módon teszi fel a kérdéseket. Számára semmi esetre sem maga az állam a pozitív, hanem csupán a despotikus állam a császári Rómától egészen a jelenig. Az antikvitás állama viszont — ezzel szöges ellentétben — az emberek szabad öntevékenységének, a demokratikus társadalomnak a terméke és kifejezője. A célkitűzés és a fejlődés perspektívája Hegel szemében ennek megfelelően nem általában az állam megsemmisítése, hanem a — nem-pozitív — antik városállamnak, a szabad és öntevékeny antik demokráciának a visszaállítása.

Látszólag és a kor módszertani szokásaihoz mérve a fiatal Hegel kérdésfeltevése kevésbé filozófiai természetű, mint Schellingé. Schelling a szabadság—szükségszerűség, a lényeg—jelenség kanti—fichtei ellentétét (amelyek nála és Fichténél sokkal közvetlenebbül egybeesnek, mint magánál Kantnál) úgy használja, hogy az ismeretelmélet eközben tökéletesen beleolvad az etikába. Puszta objektum (Hegel szóhasználata szerint: pozitív) lesz minden, ami az etika számára csak tárgy, és nem a gyakorlat szubjektuma. A holt objektivitásnak ez a világa egyszersmind azonos a kanti „jelenségvilággal"; csupán a gyakorlat létesít kapcsolatot az ember és az igazi valóság, a lényeg között. Világosan megfigyelhetjük ebben a fiatal Schelling kanti ismeretelméletének és történelemellenes álláspontjának összefüggését. Ugyanakkor érthetővé válik az is, hogy a fiatal Hegel, aki a pozitivitásban mindenelőtt történelmi problémát látott, miért méltányolta olyan kevéssé a kantianizmus fichtei—schellingi továbbfejlesztésének ismeretelméleti oldalát.

Hegel tehát közömbös ifjúkori barátjának ismeretelméleti-etikai konstrukciói iránt, de ez semmi esetre sem jelent valamilyen filozófiaellenes beállítottságot a részéről. Valójában már itt is megfigyelhetjük a csíráit annak a későbbi nagyszabású koncepciónak, amelyben Hegel szoros összefüggésbe hozta a filozófia problémáit, a kategóriák problémáit az objektív valóság történelmi fejlődésével. Amikor a fiatal Hegel a középpontba állítja a pozitivitás fogalmát, amely a teológián és a jogtudományon belül történelmietlen-általános fogalom volt, tudniillik a természetvallásnak, illetve a természetjognak az ellenpólusa, akkor ezzel megteszi az első, öntudatlan lépést a történelem későbbi dialektikus felfogása felé. Természetesen megint le kell szögeznünk, hogy a fiatal Hegel ebben a korszakban nemhogy kérdésfeltevésének filozófiai horderejével nem volt tisztában, de törődni is alig-alig törődött a filozófiai megalapozással, a filozófiai követelményekkel.

A fiatal Hegel centrális kérdésfeltevésének ez a történelmi jellege csak fokozatosan bontakozik ki. Persze bizonyos kezdeti nekirugaszkodások, már amennyire fejlődésének forrásait ismerjük, elejétől fogva megvannak; ilyen elsősorban az antikvitás és a kereszténység szembeállítása. De a kérdésfeltevés történetisége csak lépésről lépésre fejlődik ki; a következő fejezetben, amikor Hegel frankfurti korszakát elemezzük majd, látni fogjuk, hogy a pozitivitás fogalmát, amelyet már Bernben is történetileg értelmezett, mi-

lyen nagy mértékben és mennyire rugalmasan fejleszti tovább a történetiség irányában.

A tübingeni tanulóévek idején Hegelnek ezek a kérdésfeltevései még erősen antropológiai-pszichológiai jellegűek voltak. Említettük már, hogy ebből az időből viszonylag bőségesen állnak rendelkezésünkre Hegel feljegyzései és kivonatai, amelyekben antropológiai szempontból tárgyalja az ember szellemi képességeit, különböző testi és szellemi tulajdonságait, és amelyek a német felvilágosodásnak csaknem a teljes idevonatkozó irodalmát tartalmazzák, s egyúttal a francia és az angol felvilágosodás fontos írásait is figyelembe veszik. Ezeket a kivonatokat, amelyeket csak a legutóbbi időben adtak közre (először a „Logos" c. folyóiratban, majd pedig Hoffmeister könyvében), a Hegel-kutatás még egyáltalán nem aknázta ki. Különösképpen felderítetlen az a kérdés, vajon mennyi került át ezekből a Fenomenológia és az Enciklopédia antropológiai részeibe.

E kérdés vizsgálata nem fér tanulmányunk keretei közé. Itt mindössze azt az általános módszertani megjegyzést kívánjuk tenni, hogy az antropológia historizálása Hegel összfejlődésének egyik általános ismertetőjegye. Nemcsak abban az értelemben, hogy a Fenomenológiában az antropológia problémáit megpróbálja besorolni valamiféle történelmi-dialektikus folyamatba, hanem a rendszer egész későbbi felépítésének értelmében is. Így a szemlélet, a képzet, a fogalom, amelyeket az eredeti kivonatokban kivétel nélkül antropológiai problémák gyanánt tárgyal, a későbbi Hegel számára egyrészt a rendszerezés alapja (szemlélet: esztétika; képzet: vallás; fogalom: filozófia), másrészt pedig és ezzel egyidejűleg a periodizáció alapja is (esztétika: antikvitás; vallás: középkor; filozófia: újkor).

Jelen problémánk szempontjából az emlékezet és a képzelőerő eredeti antropológiai szembeállítása a fontos. Hegel ebben az időben objektív és szubjektív vallást különböztet meg. Az objektív vallásban „az értelem és a képzelet... erői működnek... Az objektív vallásba gyakorlati ismeretek is beletartozhatnak, de ennyiben csupán holt tőkét alkotnak — az objektív vallás fejben elrendezhető, rendszerbe foglalható, könyvben leírható és másoknak szóval elbeszélhető; a szubjektív vallás csak érzetekben és tettekben nyilvánul meg... A szubjektív vallás eleven, mozgalmasság a lény bensejében és tevékenység kifelé." A továbbiakban a szubjektív vallást magának a természetnek az élőlényeihez hasonlítja, az objektív vallást pedig a természettudományos gyűjtemények kitömött állataihoz.[25] Ez a szembeállítás az egész berni korszakra jellemző; és aki olvasta eddigi fejtegetéseinket, világosan látja, hogy a tübingeni feljegyzések objektív vallása a kereszténység berni pozitivitásának gondolati előképe. Mindössze egyetlen mondatot idézek a berni történeti tanulmányokból, hogy megvilágítsam e gondolatmenetek továbbélését: „az emlékezet az a bitó, amelyen a görög istenek fölakasztva lógtak... Az emlékezet a sír, a holtak őrzője. A halott halottként pihen

[25] Nohl, p. 6. sk.

benne. Úgy mutogatják, mint kövek gyűjteményét." Majd éles támadás következik a keresztény szertartások ellen, amelyekről a következőt mondja: „Ez a halottnak a cselekvése. Az ember megpróbál tökéletesen tárggyá válni, mindenestül valami idegen által irányíttatni magát. E szolgálatot nevezik ájtatosságnak."[26]

A fiatal Hegel a tübingeni korszakban igen éles, felvilágosító szellemű polémiát folytat az objektív vallás ellen. Hegel szemében csak a szubjektív vallásnak van értéke. Persze ez magában hordja még a „természetvallás" vagy „észvallás" történelmietlen mozzanatát; miközben látnivaló, hogy a fiatal Hegelre e tekintetben leginkább Lessing hatott. „A szubjektív vallás a jó embereké, az objektív vallás színe csaknem tetszőleges, s ezért meglehetősen közömbös — amiért keresztény vagyok én magának, ugyanazért zsidó nekem maga, mondja Náthán —, hiszen a vallás a szív ügye, amely gyakran következetlenül jár el azokhoz a dogmákhoz képest, amelyeket értelme vagy emlékezete elfogad..."[27] („Bölcs Náthán", IV. felv. 7. jelenet — ford. Lator László.) De a tübingeni korszakban Hegelnél keresztezi egymást a szubjektív és az objektív vallás, illetve a köz- és a magánvallás ellentéte; megjegyzendő, hogy a két ellentétpár módszertani-történeti egyesítése csak a berni időben következik be. De Hegel felfogása már Tübingenben szoros összefüggésbe hozza egymással az egyik oldalon a szubjektív és a közvallást, a másikon az objektív és a magánvallást.

Itt kézzelfoghatóan megragadható a fiatal Hegel tősgyökeres dialektikája, jóval azelőtt, mielőtt a dialektika problémája gondolkodásában tudatosan felmerült volna. Hiszen a formális, metafizikus felfogásnak sokkal inkább a magánvallást kellett volna összehoznia a szubjektívvel, semmint a közvallást. Amikor Hegel itt spontán módon áttöri a metafizikus gondolkodás korlátait, akkor ez egyrészt fokozatosan kibontakozó történelmi koncepciójának az eredménye, másrészt annak az ellenállhatatlan szabadságvágynak a következménye, amelyet a francia forradalom hatása váltott ki belőle. A szubjektív vallás — szerinte — valóságos „népvallás". Azokat a követelményeket pedig, amelyeket az ilyen vallásnak ki kell elégítenie, a következőképpen foglalja össze: „I. Tanításainak az általános észen kell alapulniuk. II. Képzelőerőnek, szívnek és érzékiségnek nem szabad benne elhamvadnia. III. Olyannak kell lennie, hogy magába foglalja az élet valamennyi szükségletét, beleértve a nyilvános állami cselekvéseket is." És az ezután következő negatív-polemikus részben pedig elutasít mindennemű fétishitet, miközben ilyennek tekinti a kereszténység álfelvilágosító apologétáinak hitét is.[28]

Ez világos beszéd. Mindössze egyetlen megjegyzést kell hozzátennünk, tudniillik azt, hogy Hegel kifejezetten a szubjektív és közvallás *ésszerűségéből*

[26] Rosenkranz, p. 518. sk.
[27] Nohl, p. 10.
[28] Nohl, p. 20. sk.

indul ki. Ezáltal hamisításnak és rágalomnak bizonyul az imperialista korszak minden reakciós interpretációja, amely a képzelőerő és az emlékezet szembeállításában a fiatal Hegel „irracionalizmusának" jelét látja. Ami pedig e követelmények társadalmi tartalmát illeti, Hegel erről is félreérthetetlen egyértelműséggel nyilatkozott ebben a korszakban. Hangsúlyozza, hogy a közvallásnak nemcsak közvetlen parancsokat és tilalmakat kell tartalmaznia, például azt, hogy nem szabad lopni, hanem „különösen a távolabb eső dolgokat kell számításba vennie, és sokszor ezeket kell a legtöbbre becsülnie. Ilyen mindenekelőtt a nemzet szellemének felemelése, nemesbítése — hogy felébredjen lelkében méltóságának oly gyakran szunnyadó érzése, hogy a nép ne alázkodjék meg és ne engedje megalázni magát."[29] A szubjektív, a közvallás tehát már a tübingeni diák szemében is a nép önfelszabadításának a vallása.

3. Történelemfelfogás és jelenkor

A fiatal Hegel tehát a szubjektív, a közvallásban keresi a német szabadságmozgalom alapját és támaszát. Az előbbiekben nyomon követtük, hogy a berni korszakban ebből a törekvésből hogyan alakult ki a történelmi objektivitás és a radikális filozófiai szubjektivizmus sajátos keveréke. A fiatal Hegel történelmi problémája: az antikvitásban konkrétan megrajzolni a társadalom demokratikus szubjektivizmusának legmagasabb és legfejlettebb formáját, majd a legsötétebb színekkel lefesteni e világ pusztulását és a pozitív vallás holt, embertől idegen, despotikus korszakának kialakulását, hogy azután ebből a szembeállításból leszűrje a jövendő felszabadulás perspektíváját. A berni korszakban tehát az antikvitás és a kereszténység, a szubjektív és a pozitív vallás szembeállítása a fiatal Hegel politikai filozófiájának az alapja.

Filozófiájának ezt a gyakorlati jellegét természetesen észre kellett venniük azoknak is, akik reakciós módon értelmezték. Haering éppenséggel ezt a problémát állítja középpontba, amikor a fiatal Hegel filozófiai fejlődésében a „népnevelői" tendenciákat tekinti a leginkább jellemzőnek. Idáig a dolog rendben is volna. De Haering és a többi reakciós apologéta a fiatal Hegel nézeteit magyarázván Hegel későbbi politikai állásfoglalásainak reakciós vonásaiból indul ki, és ezeket tekinti a hegeli filozófiában mindig meglevő „lényeg"-nek, s azokat az elkerülhetetlen zavarosságokat pedig, amelyek — különösen a vallási kérdés területén — a fiatal Hegel filozófiájában bőségesen előfordulnak, arra próbálja felhasználni, hogy eleve reakciós tendenciákat állítson a hegeli gondolkodás középpontjába.

Persze a fiatal Hegel republikánus tendenciáit nem lehet tökéletesen elhallgatni. Lehetőleg elmossák vagy agyonhallgatják ugyan e tendenciákat, de

[29] Nohl, p. 5.

teljesen mégsem hagyhatják őket figyelmen kívül. Az imperialista apologéták az ilyen esetekben úgy segítenek magukon, hogy a fiatal Hegel republikanizmusában valamilyen „gyermekbetegséget" látnak. Franz Rosenzweig például a bismarcki politika egyik ideológiai előfutárának tartja Hegelt. Tökéletesen történelmietlenül jár el, elkendőzi a történelmi tényeket, amikor elhallgatja, hogy egyrészt az idős Hegel sem volt soha Bismarck előfutára, hogy még legreakciósabb nézetei sem érintkeznek Bismarck felfogásával; másrészt elleplezi azokat a nagy történelmi válságokat, amelyek meghatározták Hegel politikai fejlődését (thermidor, Napóleon bukása); ezek váltották ki a későbbi Hegelből azt a mélyen rezignált hangulatot, amely annyira jellemző azokra a nagy németekre, akik a napóleoni kortól annak idején Németország megújhodását várták. (Gondoljunk a késői Goethére.) Ha tehát a Bismarckkal való hasonlóságokat „preformálva", már a fiatal Hegel lelkében felfedezik, akkor egész republikanizmusát, egész kapcsolatát, amely a francia forradalomhoz fűzte, igen könnyű úgy beállítani, mint felszínes valamit, amitől Hegel annál jobban megszabadul, minél „érettebbé" válik.

Ezeknek az apologétáknak egyáltalán nem számít, hogy még az idős Hegel írásaiból is félreérthetetlenül kiderül, hogy elismerte a francia forradalom történelmi szükségszerűségét, hogy a francia forradalmat úgy tekintette, mint a jelenkor kultúrájának alapját. Mindössze egyetlen példát említünk az idézésnek és az elhallgatásnak erre az agyafúrt keverékére. Rosenzweig egyhelyütt a fiatal Hegel egyik politikai írásáról beszél, és kiemel minden lehetséges utalást, amelyből Hegel antirepublikanizmusára, a felvilágosodással való ellentétére következtethet, majd pedig — látszólag tárgyilagosan, valójában a tényeket elkendőzve — megvetően hozzáteszi: „De persze Hegel akkoriban még nem ismerte el olyan egyértelműen a monarchiát."[30]

Már tudjuk, hogy a fiatal Hegelnél milyen szorosan összekapcsolódott a filozófia gyakorlati jellege a politikai álmokkal. Most néhány idézet segítségével röviden rá kell mutatnunk arra, hogy Hegel szemében Németország korabeli állapota egyértelműen annak a fejlődésnek a terméke, amelyet — szerinte — a vallás pozitivitása jellemez. Ebből ugyanis egészen világosan kiderül, hogy az antik szabadság és demokrácia hangsúlyozása a fiatal Hegel számára forradalmi kontrasztot jelentett a korabeli német állapotokkal szemben.

Eddigi vizsgálódásaink után nem meglepő, hogy Hegel fejtegetései itt is a vallási nézetekből, a vallási hagyományokból indulnak ki. Ezért mondja Németországról: „A mi hagyományunk — népi énekek és ilyesmi. Nincs Harmodiosz, nincs Arisztogeiton, akiket örök dicsőség övezne, mert legyőzték a zsarnokot, s polgáraiknak egyenlő jogokat és törvényeket adtak, akik népünk ajkán, népünk énekeiben élnének. Miféle történelmi ismeretei van-

[30] Rosenzweig: Hegel und der Staat. („Hegel és az állam"). München—Berlin 1920. Band I., p. 51.

nak a mi népünknek? hiányzik a sajátos, hazafias hagyomány, az emlékezetet és a képzelőerőt az emberiség őstörténete, egy idegen nép története tölti be, királyok tettei és gaztettei, amelyekhez semmi közünk."[31] Majd ebben az összefüggésben a görög építészettel hasonlítja össze a németet, de a fiatal Hegelnél ez nem elsősorban esztétikai összehasonlítás. Sokkal fontosabb a számára, hogy összevesse a különböző szokásokat, a görögök szabad és szép életét a németek szűkös, kicsinyes, nyárspolgári életével, amelyet csupán a hangos és ostoba ivászatok szakítanak időnként félbe. Az építészeti formák különbsége a fiatal Hegel szemében csupán a két nép társadalmi élettartalmának különböző voltát fejezi ki. (Már ebben is megmutatkozik az a szemléletmód, amellyel majd Hegel későbbi Esztétikájában is találkozunk, jóllehet a dialektikának és az elemzés történelmi konkrétságának egészen más szintjén.)

De a legfontosabb fejtegetéseket, amelyek a jelen Németországáról szólnak, ismét csak berni fő művében, „A keresztény vallás pozitivitásá"-ban találjuk. Itt arról beszél, hogy a római hódítások, majd később a kereszténység, lerombolták az ősi nemzeti vallásokat, így a németekét is. A német fejlődésnek pedig az volt a sajátossága, hogy nem volt képes nemzeti, vallási képzelőerőt táplálni. „Talán csak Luther kivételével a protestánsoknál, ugyan kik lehettek volna hőseink, nekünk, akik sohasem voltunk nemzet? Ki lett volna a mi Thészeuszunk, aki államot alapított és államának törvényt adott; hol vannak a mi Harmodioszaink és Arisztogeitonjaink, akiknek, mint országunk felszabadítóinak, skólion-dalokat énekelhetnénk? A háborúk, amelyek németek millióit zabálták föl, a becsvágynak vagy a fejedelmek függetlenségének háborúi voltak, a nemzet pedig puszta eszköz, amely, ha elkeseredetten s dühödten küzdött is, a végén mégsem tudta: miért? vagy: mit nyertünk?" A továbbiakban Hegel igen szkeptikus módon leírja a protestáns történelmi hagyományok eleven továbbélését, és azzal a csattanóval fejezi be, hogy a német hatalmasoknak egyáltalán nem szívügye elevenen tartani a népben a protestáns mozgalmak felszabadító oldalát.[32]

A német helyzetnek ebből az elemzéséből Hegel azt a következtetést vonja le, hogy a német népnek, amelynek nincs saját talajából fakadó, saját történelmével összefüggő vallásos képzelőereje, „egyáltalán nincs politikai képzelőereje" sem.[33] És a nemzeti, önálló kedélyélet hiánya visszatükröződik az egész német kultúrában. Ismét igen jellemző, hogy a fiatal Hegelt ezzel kapcsolatban elsősorban nem a német kultúra teljesítményeinek abszolút színvonala érdekli, noha e teljesítményeket — mint láttuk — nagyon bensőségesen ismerte, hanem az, hogy a német kultúra híjával van a népiségnek, nem gyökerezik a népben. Ez a legnagyobb szemrehányás, amellyel a jelenkor német kultúráját illeti: „Hölty, Bürger. Musäus és

[31] Nohl, p. 359.
[32] Nohl, p. 215.
[33] Uo.

a többiek bájos játékai népünk számára csaknem teljesen veszendőbe mennek, mert túlságosan elmaradott egyéb kultúrájában semhogy élvezetükre fogékony volna — miként a nemzet műveltjeinek képzelőereje is egészen más területeken mozog, mint a közrendűeké, és azokat az írókat és művészeket, akik az előbbiek számára alkotnak, ez utóbbiak még a színhely és a szereplők vonatkozásában sem értik meg." Hegel ezt a fejtegetést is kiegészíti Németország és az antik világ szembeállításával, és kiemeli, hogy éppen a klasszikus ókor legnagyobb művészete, Szophoklészé és Pheidiászé, népi művészet volt, amely az egész nemzetet megmozgatta.[34]

Ebben az összefüggésben küzdött a fiatal Hegel azért, hogy a jövendő német kultúrája klasszikus hagyományokra épüljön. A klasszikus kultúra befogadásában látja az egyedüli igazi haladást, és különösen Klopstock nézetei ellen hadakozik, aki költészetében részben a német nép őstörténetéhez (Hermannsschlacht), részben a keresztény-zsidó hagyományokhoz nyúl vissza (ez utóbbi az angol forradalom ideológiai tradícióinak elkésett és német módra legyengített utóhangja, amelyet Milton hatása közvetített). Klopstock klasszikaellenes kérdésfeltevésére — „Vajon Achaia hazája-e Tuisko leszármazottainak?" — először is azzal válaszol, hogy részletesen kifejti: az ónémet hagyományok mesterséges felújítása ma éppolyan reménytelen, mint annak idején Julianus római császár próbálkozása az antik vallás megújítására. „Ama bizonyos ónémet képzelőerő semmi olyat nem talál a mi korunkban, amihez hozzáláncolhatná, hozzákapcsolhatná magát, elképzeléseink, véleményeink és hitünk egész körében oly elszigetelten áll, oly idegen nekünk, miként az ossziáni vagy az indián..." Majd a keresztény-zsidó hagyomány megújításával szembeszegezi a kérdést: „Amit pedig ama bizonyos költő a görög mitológia vonatkozásában népének odakiált, azt éppolyan joggal odakiálthatnák neki és népének a zsidó mitológia vonatkozásában, és kérdezhetnék: Vajon Júdea hazája-e Tuisko leszármazottainak?"[35]

Itt is olyan állásfoglalással van dolgunk, különösen az ónémet tendenciákat illetően, melyet Hegel élete végéig fenntartott. Mint látni fogjuk: nemcsak politikailag tanúsít elutasító magatartást a felszabadító háborúkkal szemben, hanem éppígy szembenáll a romantika minden németeskedő törekvésével is. Imperialista meghamisítói, akik Hegelt romantikusnak akarják kikiáltani, ezt a tényt is elhallgatják vagy megfelelően „átértelmezik".

A kép, amelyet Hegel a német jelen rabságáról, kicsinyességéről, az igazi népi kultúra hiányáról fest, a legszorosabban kapcsolódik a fiatal Hegel egész demokratikus politikai beállítottságához. Berni tartózkodása idején, ahol akkoriban a patrícius oligarchia uralkodott, Hegel erről a svájci városról is ugyanúgy ítélt, mint Németországról. Ítéletének politikai természete különösen világos, minthogy magánlevélben fogalmazza meg, nem-

[34] Uo., p. 216.
[35] Nohl, p. 217.

pedig olyan írásban, amelynek a megjelenéséről a német cenzúra viszonyai között kellett gondolkodnia. 1785. április 16-án írja Schellingnek: „A conseil souverain-t minden tíz évben kiegészítik kb. annyi taggal, ahányan eközben leköszönnek. Leírhatatlan, hogy emberileg mi minden fordul elő; a fejedelmi udvarok unokatestvéreinek és nagynénijeinek minden intrikája eltörpül az itt folyó kombinációkhoz képest. Az apa kinevezi a fiát, vagy azt a vejét, aki a legnagyobb hozományt hozza stb. Ha valaki meg akar ismerkedni egy arisztokratikus alkotmánnyal, annak itt kell töltenie egy ilyen telet, mely megelőzi a húsvéti kiegészítést."[36] Ehhez a levélhez minden kommentár felesleges. Mindössze azt kell még megjegyeznünk, mert ez Hegel további fejlődése szempontjából fontos, hogy berni tapasztalatai kiapadhatatlan gyűlöletet oltottak bele éppen az arisztokratikus-oligarchikus kormányzatokkal szemben. Ezen az elutasító magatartásán akkor sem változtat, amikor egyébirányú berni meggyőződéseit a politika területén alaposan módosítja.

Hegel ezt a politikai és kulturális állapotot annak a fejlődésnek a termékeként fogja fel, amelynek központi mozgatóereje a pozitív keresztény vallás uralma volt. Ha pedig Hegel a francia forradalmat még öregkorában is „fenséges hajnalhasadásnak" nevezte, akkor nem nehéz elképzelni, hogy milyen türelmetlenül várta akkoriban a francia forradalomtól a világ megújhodását. Ennek a megújhodásnak polemikus előfeltétele a kereszténység bírálata volt, pozitív tartalma pedig az antikvitás megújítása. Ebben az összefüggésben tehát az antik demokrácia elemzésének és dicsőítésének Hegel számára fontos *időszerű politikai* jelentősége volt.

A hegeli felfogásnak e tekintetben is számos elődje van. A feudális társadalom felszámolásáért folytatott nagy osztályharcokban a reneszánsz óta döntő szerepet játszik — e küzdelmek ideológiai előőrsének írásaiban — az antik demokrácia példája. Az ideológiai szférák történeti feldolgozásának egyebek között az az egyik legnagyobb hiányossága, hogy nincs feltárva az antikvitás reneszánszának és a polgárság felszabadító harcának ez az összefüggése. Sőt, a polgári történetírás mindjobban el akarta mosni ezeket a nyomokat, hogy ezáltal úgy állítsa be az antikvitás megújítását, mint a művészet és a filozófia belső ügyét. Ha viszont a képzőművészetektől egészen az államtudományig és a történetírásig fel volna tárva ezeknek az ideológiai küzdelmeknek a valóságos története, akkor kiderülne, milyen szorosak voltak ezek az összefüggések, és — hogy ellenpéldán is szemléltessük az összefüggést — az is, hogy az antikvitás magasztalása miként veszítette el haladó jelentőségét, miként fajult üres akademizmussá, mihelyt a XIX. század folyamán ez a politikai-társadalmi tartalom elveszett belőle. Természetesen itt még csak vázlatosan sem rajzolhatjuk fel ezt a fejlődést, amely Machiavellitől Montesquieu-n, Gibbonon stb. keresztül egészen Rousseau-ig tart; ez utóbbi — miként erre Engels világosan rámutatott —

[36] Rosenkranz, p. 69.

már megteszi ebben az összefüggésben az első lépéseket a társadalmi fejlődés dialektikája felé.

Az eddig elmondottakból egyértelműen kitűnik, hogy Hegel jól ismerte ennek az irodalomnak a jelentős részét. (Machiavelli az egyetlen, akivel feltehetően csak később ismerkedett meg, valószínűleg a frankfurti korszak végén.) De az ilyen irodalmi hatásoktól függetlenül is kétségbevonhatatlan, hogy az antikvitás tisztelete a fiatal Hegelnél lényegileg összefügg ezzel a fejlődéssel. Hiszen ezen a fejlődésen alapul a francia forradalomnak a politikai filozófiája, a forradalom heroikus illúzióinak rendszerezése. A vezető jakobinusok közvetlenül Rousseau tanítványai.

Bármennyire a plebejus forradalmárok heroikus illúziója volt is az antik demokrácia megújításának jakobinus ideológiája, semmi esetre sem volt tökéletesen légből kapott valami. E társadalmi megújhodás ideológusai bizonyos — nagyon is reális — gazdasági-társadalmi előfeltételekből indultak ki. Ami megkülönbözteti őket a demokratikus forradalom kevésbé határozott képviselőitől, az éppenséggel gazdasági különbség: a jakobinusok nézetei szerint a *vagyonok viszonylagos egyenlősége* alkotja a valóságos demokrácia gazdasági alapját, az állampolgárok vagyoni viszonyainak fokozódó egyenlőtlensége pedig szükségképpen a demokrácia megsemmisítésére, újabb despotizmus kialakulására vezet. Ezt a tanítást az antikvitás megújítását követelő — korábban említett — irodalom radikális része tartalmazza, az a fejlődés pedig, amely elvezetett ahhoz, hogy ebben a kérdésben a tulajdon viszonylagos egyenlőségét tekintsék a demokrácia alapjának, épp Rousseau „Contrat social"-jában éri el tetőpontját.

A kor minden lelkiismeretes történeti feldolgozásából kiderül, hogy magában a francia forradalomban milyen jelentős szerepet játszottak azok a viták, amelyeket e problémáról folytattak. Mindössze néhány jellemző példát idézünk. Rabaut-St. Etiennes például 1793-ban a „Chronique de Paris" egyik gyakran idézett cikkében a következő követelményeket támasztja: „1. Lehetőleg egyenlően elosztani a tulajdont. 2. Törvényeket alkotni ennek megőrzése és a jövendő egyenlőtlenség megakadályozása érdekében."[37] Ugyanabban az évben írja a „Révolution de Paris": „Hogy elkerüljük a republikánusok tulajdonának kirívó egyenlőtlenségét, meg kell állapítani a tulajdon felső határát, amely fölött semmilyen jövedelem nincs engedélyezve, még megfelelő adófizetés mellett sem."[38] Hasonlóképpen hangzik a Castres-i népgyűlés egyik határozata: „Sohasem szabad engedni az igaz alapelvekből, sohasem szabad felvenni olyan embert, akinek óriási a vagyona, hacsak nem úgy ismerik, mint tiszta és izzó lelkű hazafit, aki minden hatalmában álló eszközzel ennek az egyenlőtlenségnek az eltüntetésére

[37] Ezt Aulard: Politische Geschichte der französischen Revolution („A francia forradalom politikai története") c. műve után idézem, München—Leipzig 1924. I., p. 364. Rabaut többnyire a girondistákkal tart. De ez a javaslata persze nem talál náluk visszhangra. Uo., p. 365.

[38] Uo., p. 366.

törekszik."[39] Hasonlóképpen nyilatkozik Cambon is a progresszív adóról és a kényszerkölcsönről folytatott vitában (1793): „Ez a legésszerűbb rendszer, amely leginkább megfelel alapelveinknek, mert az ilyen intézkedések révén megvalósítjátok az egyenlőséget, amelyet némelyek a mesék birodalmába akarnak száműzni."[40] Az ilyen példákat tetszés szerint szaporíthatnánk.

Amikor Marx mélyenszántó elemzésnek vetette alá a két fejlődés gazdasági különbözőségét, könyörtelenül leleplezte, hogy a jakobinus forradalmárok törekvése, az antikvitás megújítása, illuzórikus alapokon nyugszik. „A szent család"-ban a következőket írja erről: „Robespierre, Saint-Just és pártjuk azért pusztult el, mert az antik, r e a l i s t a - d e m o k r a t i k u s k ö z ö s s é g e t, amely a v a l ó s á g o s r a b s z o l g a s á g alapján nyugodott, összetévesztették a m o d e r n s p i r i t u a l i s t a - d e m o k r a t i k u s k é p v i s e l e t i á l l a m m a l, amely az e m a n c i p á l t r a b s z o l g a s á g o n, a p o l g á r i t á r s a d a l m o n nyugszik. Micsoda roppant csalatkozás: az e m b e r i j o g o k b a n el kell ismerniük és szentesíteniük kell a modern polgári társadalmat, az ipar, az általános konkurrencia, a céljaikat szabadon követő magánérdekek, az anarchia, az önmagától elidegenült természeti és szellemi egyéniség társadalmát, és egyúttal e társadalom é l e t m e g n y i l v á n u l á s a i t utólag egyes egyénekben meg akarják semmisíteni, és egyúttal e társadalom p o l i t i k a i f e j é t a n t i k módon akarják kialakítani!"[41]

De magában Franciaországban ezek az illúziók mégiscsak plebejus-forradalmi politikusok heroikus illúziói voltak. Azaz — bár illuzórikus természetüket ez érintetlenül hagyta — szorosan összekapcsolódtak a plebejus párt reális politikai cselekvésmódjának egyes mozzanataival az 1793—1794-es évek konkrét körülményei között. Ami tehát Franciaországot illeti, még ezeknek az illuzórikus megokolásoknak a segítségével is olyan politikai intézkedéseket foganatosíthattak, melyek a valóságos fejlődés szempontjából nélkülözhetetlenek voltak. Most csupán két ilyent emelünk ki. Egyrészt a hadviselés Franciaország számára, minthogy egész Európa szövetsége fenyegette, számos kényszerintézkedést tett szükségessé, mind politikai vonatkozásban, az ellenforradalmi áramlatok fékentartására (a burzsoázián belül is), mind pedig annak érdekében, hogy biztosítsák a hadsereg ellátását s legalább minimális mértékben gondoskodjanak az alsóbb városi rétegekről, a radikális jakobinizmus társadalmi bázisáról. Másrészt a demokratikus forradalom gyökeres keresztülvitele azzal a következménnyel járt, hogy elkobozták és felosztották a feudális földbirtokok jelentős részét, azaz szándékuk szerint — a valóságban pedig egy meghatározott időre, legalábbis

[39] Uo., II. p. 723.

[40] Uo., I. p. 367. skk.

[41] Marx/Engels: Die heilige Familie. MEGA I. 3., p. 298. — [A szent család. MEM 2., p. 121.]

részben — egyenlővé tették a földtulajdont a paraszti parcellatulajdon alapján.

A jakobinusok tetteinek illuzórikus eleme tehát, Marx idézett bírálatának megfelelően, arra vonatkozik, hogy nem értették meg forradalmi intézkedéseik valóságos politikai-társadalmi alapjait, és hamis elképzeléseik voltak annak a fejlődésnek a perspektívájáról, amely előtt — e forradalmi intézkedéseikkel — megnyitották az utat. Cselekvésmódjuk demokratikus lényegét és forradalmiságát tehát ez az illuzórikus jelleg semmi esetre sem szünteti meg. Ellenkezőleg, a forradalomnak ezt a korszakát éppen az az eleven dialektikus ellentmondás jellemzi, hogy kibogozhatatlanul összefonódott benne a helyes, plebejus, demokratikus-forradalmi reálpolitika azokkal a fantasztikus illúziókkal, amelyek arra vonatkoztak, hogy mi a fejlődési perspektívája a polgári társadalom erőinek miután a demokratikus forradalom felszabadította őket.

Ebből a szemszögből kell vizsgálni a demokratikus forradalom ideológiai előkészítőinek és maguknak a jakobinusoknak a viszonyát az antikvitáshoz. Marx igen helyesen rámutat arra, hogy ez az illuzórikus felfogás éppolyan tökéletesen elhanyagolja az antik gazdaság reális alapját, a rabszolgaságot, mint ahogy nem képes arra sem, hogy a polgári társadalomról kialakított képében gondolatilag megértse a proletariátus helyét és szerepét. De az alapszemléletnek ez a hamis volta nem szünteti meg azt a megérzést, amely bizonyos konkrét történelmi határok között helyes volt, hogy tudniillik a viszonylag egyenlő parcellatulajdon és az antik demokrácia összefüggött egymással. Éppen Marx az, aki igen határozottan kimondja ezt az összefüggést: „A maguk gazdálkodó parasztok szabad parcellatulajdonának ez a formája egyrészt mint uralkodó, normális forma a társadalom gazdasági alapját alkotja a klasszikus ókor virágkorában, másrészt megtaláljuk a modern népeknél is mint a feudális földtulajdon felbomlásából eredő formák egyikét. Ilyen a yeomanry Angliában, a parasztrend Svédországban, ilyenek a francia és nyugatnémet parasztok. ...A föld tulajdona éppoly szükséges e termelési mód teljes kifejlődéséhez, mint a szerszám tulajdona a kézműves-üzem szabad fejlődéséhez. A szabad tulajdon itt a személyi önállóság kifejlődésének bázisa."[42] Marxnak ezek a megjegyzései több szempontból is rendkívül fontosak problémánkra nézve. Marx itt mindenekelőtt kereken kimondja az antik demokráciák virágkorának, illetőleg a paraszti parcellatulajdon viszonylagos egyenlőségének gazdasági összefüggését. Emellett rendkívül jelentős a yeomanry kiemelése. Hiszen a francia köztársaság és Napóleon háborúiban azok a telkes parasztok alkották a hadsereg magvát, akiket a forradalom szabadított fel, éppúgy, miként az angol forradalomban is a yeomanry volt annak a seregnek a magva, amely a népet felszabadította a Stuartok igája alól.

[42] Marx: Das Kapital. Moskau—Leningrad 1934. III/2., p. 858. — [A tőke III., MEM 25., p. 760.]

A jakobinus illúzióknak ennyiben reális gazdasági alapja volt. E nézetek illuzórikus volta abban mutatkozik meg, hogy a kibontakozott kapitalizmus felé vezető átmeneti gazdasági állapotban a szabad emberiség maradandó állapotát látták, s ezt mint valami végérvényeset próbálták rögzíteni. Marx és Engels történelmi munkái sokszorosan bizonyították, mennyire alaptalanok és hamisak voltak ezek az illúziók. Engels megállapítja például, hogy ugyanaz a yeomanry, amely Cromwell csatáit vívta, száz évvel Cromwell után, az eredeti felhalmozás viharában, csaknem maradéktalanul áldozatul esett a földbirtokok bekerítésének. Marx pedig az 1848-as francia forradalomról írt történelmi munkáiban rámutat arra, hogy a feudális iga alól felszabadított francia telkes parasztot az uzsoratőke később még súlyosabb járomba fogta. A jakobinus forradalmárok illúziója tehát „mindössze" annyi volt, hogy nem vették észre azt a csekélységet, hogy forradalmi intézkedéseik valójában a tőkés fejlődés felszabadítására hozott intézkedések voltak.

Ez a valóság és ez az eszme rendkívül mély és döntő hatást gyakorol a korabeli német filozófia fejlődésére. Amikor most közelebbről szemügyre vesszük ezeket az utóhatásokat, akkor ismételten emlékeztetnünk kell arra, hogy a kor német filozófiája sok tekintetben a francia forradalom eseményeinek visszhangja volt ugyan, de a gazdaságilag és politikailag egyaránt elmaradott Németország feltételei között. Utaltunk már arra is, hogy ebből az elmaradottságból fakadt a korabeli német filozófia idealista jellege. És ennek az idealizmusnak tudható be, hogy a gondolati visszatükrözés és a filozófiai feldolgozás pontosan ott kapcsolódik a francia forradalom eseményeihez, ahol a valóságosan cselekvő forradalom ideológiája a leginkább illuzórikus. A XVIII. század kilencvenes éveinek német filozófiája tehát éppen ezekhez az illúziókhoz kötődik, amikor pedig filozófiailag rendszerezi és elmélyíti őket, akkor pontosan illuzórikus jellegüket erősíti föl. Ha ezek az illúziók már önmagukban is az objektív valóság idealisztikusan eltorzított tükörképei, akkor a német feldolgozás csak még tovább fokozza ezt a tulajdonságukat. Illúziók, méghozzá hatványozott illúziók.

Németország valamennyi filozófusa közül Fichte az, aki a leghatározottabban síkraszáll a francia forradalom eszméiért. Első — névtelenül megjelent — könyvei nyílt, pamfletszerű állásfoglalások a francia forradalom mellett, a forradalom ellenségeivel, Európa feudális-abszolutista királyságaival szemben. Még 1796-ban is, amikor megpróbálja rendszerezni nézeteit a szűkebb értelemben vett gyakorlati filozófia vonatkozásában, Grundlage des Naturrechts („A természetjog alapja") c. művében a legmesszebbmenő következtetéseket vonja le a francia forradalom jakobinus illuzórikus elképzeléseiből. A fichtei természetjog, akárcsak a XVII. és XVIII. század jogfilozófiai írásai, a „társadalmi szerződés" elméletére épült, de olymódon, hogy egyfelől a kanti filozófia szubjektivizmusa, másfelől pedig a jakobinusok társadalmi elgondolásai határozzák meg. Ennek megfelelően Fichténél a társadalmi szerződésbe beletartozik a társadalomnak az a kötelezettsége,

hogy — a tulajdon viszonylagos egyenlőségének keretei között — gondoskodjék tagjainak egzisztenciájáról. Azt írja: „Minden tulajdonjog olyan szerződésen alapszik, melyet mindenki mindenkivel kötött. Így hangzik: mindannyian megtartjuk ezt, azzal a feltétellel, hogy meghagyjuk neked, ami a tiéd. Mihelyt tehát valaki többé nem tud megélni a munkájából, nincs meghagyva neki, ami teljességgel az övé, tehát rá nézve teljesen megszűnt a szerződés, és ő ettől a pillanattól fogva többé nincs jogilag kötelezve, hogy bárkinek a tulajdonát elismerje."[43]

Fichtének ezek a nézetei a jakobinusok legszélsőségesebb balszárnyának elképzeléseit súrolják. És érdekes módon a jelentős német filozófusok közül Fichte az, aki a legtovább kitart e nézetek mellett. Benjamin Constant egy alkalommal azon gúnyolódik, hogy Fichte még 1800-ban is olyan utópiát ír Der geschlossene Handelsstaat címmel („A zárt-kereskedelmi állam"), melynek elvei messzemenően egybeesnek annak a szociális és gazdasági politikának az elveivel, amelyet utolsó szakaszában a Robespierre-féle rendszer folytatott. Természetesen ehhez hozzá kell tennünk, hogy e nézetek filozófiai rendszerezése Fichténél ismét csak olyan irányban történik, mely idealisztikusan a végletekig eltúlozza az illúziókat. (Fichte későbbi fejlődése, azok a belső konfliktusok, amelyeket filozófiai nézeteiben a nemzeti felszabadító mozgalmakhoz való csatlakozása váltott ki, kívül esnek vizsgálódásaink körén. E rövid utalásra azonban szükség volt, minthogy a polgári történetírás Fichtével kapcsolatban is agyonhallgatja vagy meghamisítja az ebből eredő valóságos problémákat és konfliktusokat.)

A fiatal Hegel még berni korszakában sem ment el olyan messzire, mint Fichte. Schellinghez írott leveléből már korábban is láthattuk, hogy a jakobinizmus radikális-plebejus szárnyával ellenségesen állt szemben. Ennek ellenére le kell szögeznünk, hogy a forradalomról kialakított filozófiai elméletének gazdasági alapvetése a tulajdon viszonylagos egyenlőségének rousseau-i jakobinus gondolata volt. De már most fel kell hívnunk a figyelmet ennek az elméletnek egy olyan sajátos tulajdonságára, melynek valóságos horderejét csak akkor mérhetjük fel, ha majd részletesen taglaljuk Hegelnek az antikvitásról és a kereszténységről alkotott nézeteit. Röviden: a fiatal Hegel szemében az ókor csaknem „gazdaság nélküli" korszak. A fiatal Hegel abból a dogmatikus módon elfogadott nézetből indul ki, hogy az antik városállamokban megvalósult a tulajdon viszonylagos egyenlősége, és ezt követően csupán azokat a politikai, kulturális és vallási jelenségeket elemzi, amelyekben ezeknek az államoknak a sajátos jellege megnyilvánul. A kereszténységre vonatkozó megfigyelései viszont — bármilyen naivak is egyelőre — tele vannak gazdasági nézetekkel. Ugyanis ezt a korszakot úgy tekinti, mint a tulajdonával törődő, és *kizárólag* ezzel törődő magánembernek a korszakát. Az antikvitás közéletének elsorvadása, a despotizmus korszaka a fiatal Hegel szemében egyet jelent a gazdasági

[43] Fichtes Werke. Leipzig 1908. Band II., p. 217.

életnek a korszakával, ahogy ezt ez idő tájt értelmezi. A mélyebben megalapozott gazdasági szemlélet szükséglete csak akkor alakul ki Hegelben, amikor jakobinus illúziói összeütközésbe kerülnek a valósággal. Nagyon jellemző tehát, hogy az ókori rabszolgaság szerepének megállapítása csak viszonylag későn, a jénai időben merül fel benne.

De ez semmi esetre sem jelenti azt, hogy a fiatal Hegel vak volt a társadalmi problémákkal szemben. Ellenkezőleg. A munkamegosztás problémája igen jelentős szerepet játszik abban, ahogyan az antikvitás és a kereszténység különbségét értelmezte. Történetfilozófiájának illuzórikus volta abból is kiderül, hogy idealizálja az antikvitás munkamegosztásának kezdetlegességét, és a demokratikus forradalomtól azt reméli, hogy az antikvitásnak ez a vonása is visszatér.

Persze a kapitalista munkamegosztás kritikája önmagában véve igen haladó mozzanata volt a kor humanista filozófiájának. Elsősorban Schiller érdeme, hogy az érdeklődés középpontjába állította ezt a kérdést. Azt pedig már tudjuk, hogy a fiatal Hegel lelkesedéssel olvasta Schillernek a „Levelek az ember esztétikai neveléséről" c. művét, amely ebből a szempontból a legfontosabb volt. Egyik tanulmányomban, amely Schiller esztétikájáról szól, kimerítően bizonyítottam, hogy a tőkés munkamegosztásnak ez a bírálata nem valamilyen romantikus antikapitalizmus terméke, hanem a felvilágosodás legjobb hagyományainak, különösképpen pedig Fergusonnak a továbbvitele.[44] Nehezen lehetne megállapítani, hogy a fiatal Hegel nézeteire mennyiben hatott Schiller, illetve hogy Hegel mennyiben nyúlt vissza magára Fergusonra, akit bizonyára ismert. A fontos az a Hegel és Schiller között fennálló módszertani megegyezés (amely mindkettőjüket szembeállítja Fergusonnal), hogy a tőkés munkamegosztás gazdasági alapja rendkívül elmosódottan jelenik meg náluk, s mindketten elsősorban a munkamegosztás ideológiai és kulturális következményeivel foglalkoznak. Persze Hegelnél ez különös árnyalatot kap, amennyiben nála nem a művészet, hanem a politikai cselekvés útja vezet a munkamegosztás által szét nem szabdalt ember humanista eszménye felé. Az ókori művészet nagysága Schiller számára középponti probléma, tudniillik az ókori művészet a mindenoldalú, még megcsonkítatlan ember megjelenési formája. Ugyanez az eszmény Hegelnél az antik demokrácia teljesen emberi, mindenoldalú politikai cselekvési formájában ölt testet; a fiatal Hegel csak alkalomszerűen, ennek a — számára középponti — problémának a szemléltetéséül említi az ókori művészetet.

De ennél is fontosabb Schiller és Hegel történetfilozófiai felfogásának a különbsége. Schiller fejlődésének abban a szakaszában írta ezt a művét, amelyben már elfordult a francia forradalom cselekvésmódjától. Művét ezért erős pesszimizmus hatja át a jelennel szemben, az antikvitás pedig

[44] Vö.: Schiller elmélete a modern irodalomról c. tanulmányommal [1935], a „Goethe és kora" kötetben, Budapest 1946. p. 79—112.

az ő szemében az emberiségnek olyan nagyszerű, örök példát jelentő korszaka, amely azonban teljesen és végérvényesen a múlté. Berni korszakában a fiatal Hegel ebben a kérdésben ellentétes álláspontot foglal el; számára az antikvitás eleven és időszerű példakép; elmúlt ugyan, de nagyságát meg kell újítani, és éppen ez a jelenkor legfontosabb politikai, kulturális és vallási feladata.

4. Az ókori köztársaságok

Az antikvitás tehát a fiatal Hegelnél a jelen politikai-utópikus ellentéte. Azok a töredékes munkák, amelyeket Hegel berni korszakából Nohl közreadott, világos képet adnak arról, hogyan képzelte el Hegel akkoriban az ókori kultúrát. Ahhoz azonban, hogy tényleg megértsük e kép politikai jelentőségét, idéznünk kell berni történelmi tanulmányainak néhány töredékét, amelyekben még kézzelfoghatóbban kidomborodik a jelenhez fűződő kapcsolata, mint azokban a tanulmányokban, amelyeket Nohl jelentetett meg. Tekintettel e kérdések fontosságára, valamint arra, hogy a polgári filozófiatörténet-írás rendszeresen meghamisította Hegel fejlődését, kénytelenek vagyunk teljes terjedelmükben idézni ezeket a töredékeket. Kérjük tehát az olvasót, bocsásson meg a hosszú idézetekért.

„A modern idők államaiban a tulajdon biztonsága körül forog az egész törvényhozás, erre vonatkozik az állampolgárok legtöbb joga. Az ókor némelyik szabad köztársaságában már az állam alkotmánya is korlátozta a szigorú tulajdonjogot, a mi valamennyi hatóságunk gondját, a mi államaink büszkeségét. A lakedaimoniai alkotmányban a tulajdon és az ipar biztonsága olyan pont volt, mely alig merült fel, amelyről — mondhatni — megfeledkeztek. Athénban a gazdag polgárokat rendszerint megfosztották vagyonuk egy részétől. Ámde Athénban olyan ürüggyel tették ezt, mely megtisztelő volt arra nézve, akit meg akartak fosztani vagyonától: olyan hivatallal ruházták fel, mely roppant ráfordítást követelt. Ha valakit a tribusban, ahová a polgárokat besorolták, valamilyen költséges hivatalra megválasztottak, akkor tribusának polgárai között körülnézhetett, hogy vajon talál-e magánál gazdagabbat. Ha pedig talált valakit, akit gazdagabbnak gondolt, ez viszont azt állította, hogy kevésbé gazdag, akkor felajánlhatta neki, hogy cseréljék el vagyonukat, és ez elől nem lehetett kitérni. Hogy némelyik polgár túlzott gazdagsága mennyire veszélyeztetheti még az alkotmány legszabadabb formáját is, és képes lehet lerombolni magát a szabadságot, azt a történelem Athénban Periklész példáján mutatja, s a patríciusokén Rómában, amelynek pusztulását, a Gracchusok és mások fenyegető befolyását hiába próbálták akadályozni új agrártörvényeket javasolván; a firenzei Medicik példája is ezt mutatja, és fontos volna megvizsgálni, mennyit kellett volna feláldozni a szigorú tulajdonjogból a tartós köztársaság érdekében. Lehet, hogy igazságtalanok voltak a franciaországi

sans-culotte-izmus rendszerével, amikor kizárólag a rablási vágyban keresték törekvésük forrását, amely a tulajdon nagyobb egyenlőségére irányult."[45]

Ezek a fejtegetések márcsak azért sem igényelnek semmilyen kommentárt, mert azok a részletek, amelyeket Hegel berni tanulmányaiból idézünk majd, sokrétűen megvilágítják őket. Pusztán azért kellett ezzel a töredékkel kezdenünk, mert itt Hegel berni feljegyzésénél jóval világosabban felszínre jut a tulajdon egyenlőségének összefüggése az ókorban és a francia forradalomban, valamint az, hogy a tulajdon egyenlőségének problémája a republikánus szabadság alapja.

Még ennél is érdekesebb talán az a francia nyelven fennmaradt töredék, amely a hadügy és a hadviselés kapcsolatával foglalkozik a monarchiában és a köztársaságban. Az imperialista apologéták körében nagy filológiai vita robbant ki a töredék körül, nevezetesen arról vitatkoztak, hogy Hegel saját munkájáról van-e szó, vagy csak valamilyen kivonatról. Amikor Rosenkranz először közreadta ezt a töredéket, úgy beszélt róla, mint Hegel önálló munkájáról, mint egy olyan tanulmány befejezéséről, mely arról szól, hogy milyen változások mennek végbe a hadügyekben, ha valamely monarchikus államból köztársaság lesz. (Itt ismét csak el kell marasztalnunk Hegel közvetlen tanítványait a miatt a hallatlan hanyagság miatt, amellyel Hegel hagyatékát kezelték. Időközben ugyanis elveszett a tanulmány kézirata, amelynek a végét Rosenkranz közreadta.) Azok, akik a Hegel-kutatásban az „új tudományt" képviselik, a Lasson, Rosenzweig, a Hoffmeister-féle társaság, vitatják, hogy ez a töredék Hegel saját munkája lehetne. „A szöveg inkább valamilyen francia tábornok demagóg beszédének tűnik, mintsem Hegel tanulmányának" — mondja Hoffmeister.[46] E „bírálat" tárgyi tartalma természetesen a nullával egyenlő. Mert először is az újhegeliánus urak, ha ez kényelmes nekik, mindig arra hivatkoznak, hogy Rosenkranz mint Hegel közvetlen tanítványa, publikációihoz eleven hagyományokat használhatott fel, és csak az ehhez hasonló esetekben vonják meg „hirtelen" bizalmukat Hegel első és mindeddig leglelkiismeretesebb életrajzírójától. Másodszor pedig az sem bizonyítana az égvilágon semmit, ha Hoffmeisternek és társainak igazuk volna, és tényleg valamilyen francia kiáltvány kivonatáról volna szó. Ebben az esetben ugyanis fel kellene vetni a kérdést: miért éppen ezt a kiáltványt írta le magának a fiatal Hegel? És milyen összefüggésben szerepelt ez Hegel elveszett tanulmányában? Minthogy pedig mindenki, aki elfogulatlanul olvassa Hegel berni feljegyzéseit, szükségképpen meg fogja állapítani, hogy az itt kifejtett nézetek mélyen megegyeznek Hegel egész társadalom- és történelemfilozófiájával, az újhegeliánus urak nem érték el hamisítási céljaikat „filozófiai éleselméjűségükkel". A francia töredék a következőképpen hangzik:

„Dans la monarchie le peuple ne fut une puissance active, que pour le

[45] Rosenkranz, p. 525.

[46] Hoffmeister, p. 466. Teljesen hasonló módon Lasson, p. VII—XII. Rosenzweig, id. mű I. k., p. 239.

moment du combat. Comme une armée soldée il devoit garder les rangs non seulement dans le feu du combat même, mais aussitôt après la victoire rentrer dans une parfaite obéissance. Notre expérience est accoutumée, de voir une masse d'hommes armés entrer, au mot d'ordre, dans une furie réglée du carnage et dans les loteries de mort et de vie, et sur un même mot rentrer dans le calme. On le demanda la même chose d'un peuple, qui s'est armé lui même. Le mot d'ordre étoit la liberté, l'ennemie la tyrannie, le commandement en chef une constitution, la subordination l'obéissance envers ses réprésentans. Mais il y a bien de la différence entre la passivité de la subordination militaire et la fougue d'une insurrection; entre l'obéissance à l'ordre d'un général et la flamme de l'enthousiasme que la liberté fond par toutes les veines d'un être vivant. C'est cette flamme sacrée, qui tendoit tous les nerfs, c'est pour elle, pour jouir d'elle, qu'ils s'étoient tendus. Ces efforts sont les jouissances de la liberté et Vous voulez, qu'elle renonce à elles; ces occupations, cette activité pour la chose publique, cet intérêt est l'agent, et Vous voulez que le peuple s'élance encore à l'inaction, à l'ennui?"[47]

Ez a két szöveghely meglehetősen egyértelműen világítja meg, milyen mélyen és bensőségesen összefonódott Hegel lelkesedése az antik demokráciák iránt a francia forradalomhoz való viszonyával. Tehát az a feladatunk, hogy lehetőleg összefoglaló képet fessünk arról, hogyan élt Hegel lelkében — fejlődésének ebben a szakaszában — az antik eszmény. Ahol csak lehet, Hegel saját szavait hívjuk segítségül, hiszen megfogalmazásait, amelyek rendkívül jellemzőek, nem szabad semmilyen átírással legyengíteni. Vizsgálódásainkat egy jelentős, összefoglaló idézettel kell kezdenünk, amelyet Hegel — már többször idézett — legfontosabb berni írásából, „A keresztény vallás pozitivitásá"-ból vettünk. Csak ezt követően ismertethetjük azokat a nézeteit, amelyeket az ókori élet egyes oldalairól vallott.

„A görög és római vallás csak szabad népnek való vallás volt, és ha elvész a szabadság, szükségképpen veszendőbe megy e vallás értelme, ereje, az

[47] Rosenkranz, p. 532. — Magyarul ez a töredék így hangzik: „A monarchiában a nép csak a harc pillanatában válik aktív erővé. Nemcsak a csata tüzében nem szabad megbontania — akárcsak egy zsoldos hadseregnek — a hadrendet, hanem mindjárt a győzelem után vissza kell térnie a feltétlen engedelmességhez. A tapasztalat nyomán megszoktuk a látványt, hogy a felfegyverzett emberek tömege egy parancsszóra az öldöklés szervezett, vérszomjas őrjöngésébe, életre-halálra szóló szerencsejátékba kezd, és hogy egy másik parancsszóra újból megnyugszik. Ugyanezt kívánnák attól a néptől is, amely maga fegyverezte fel magát. A parancsszó itt a szabadság, az ellenség: a zsarnokság, a főparancsnok: valamilyen alkotmány, és a fegyelem: a nép képviselői iránti engedelmesség. De a tiszta katonai fegyelem passzivitása igencsak különbözik a felkelt nép indulatától, és a tábornokok parancsainak való engedelmeskedés ama lelkesedésnek a lángjától, melyet a szabadság önt mindenkinek az ereibe. Ez az a szent láng, amely minden idegszálat életre kelt — ezért a lángért, hogy ezt érezze, él minden ideg. A szabadságnak élvezete éppen ez az erőfeszítés, és ti azt akarjátok, hogy lemondjon róla. Ezek a ténykedések, ez az aktivitás a közjaváért, ez az érdeklődés — ez mind hajtóerő, és ti azt akarjátok, hogy a nép megint tétlenségbe, az unalomba süllyedjen?"

emberekhez szabott volta. Mit kezd az ágyúkkal az olyan hadsereg, melynek elfogyott a puskapora? más fegyverek után kell néznie. Mit kezd a hálóval a halász, ha kiapadt a folyam?

Mint szabad emberek, olyan törvényeknek engedelmeskedtek, melyeket maguk szabtak önmaguknak, olyan embereknek engedelmeskedtek, akiket maguk helyeztek önmaguk fölé, olyan háborúkat vívtak, melyeket maguk határoztak el, lemondtak tulajdonukról, szenvedélyeikről, életek ezreit áldozták az ügyért, mely a sajátjuk volt — nem tanították és nem tanulták, tetteikben gyakorolták az erényeket, amelyeket egészen a magukénak mondhattak; a közéletben csakúgy, mint a magán- és otthoni életben, mindenki szabad ember volt, mindenki önnön törvényei szerint élt. Hazájának, államának eszméje volt az a láthatatlan magasabb dolog, amiért dolgozott, ami ösztökélte, ez volt saját végcélja a világban, vagy ez volt a végcél az ő saját világában — amelyet a valóságban kialakultan megtalált, vagy amelyet maga segített kialakítani és megőrizni. Egyénisége eltűnt emez eszme előtt, fennmaradást, életet, tartósságot csak ennek kívánt, és mindezt maga valósíthatta meg; nem juthatott eszébe, vagy ha igen, csak ritkán, hogy saját személyének kívánjon vagy kolduljon maradandóságot, vagy örök életet; olyan vágyat, mely pusztán őt érintette, csak tétlen, rest pillanatokban érezhetett valamennyire is erősen. — Cato előbb Platón Phaidonjához fordult, amikor összeomlott világa, köztársasága, mindaz, ami eddig számára a világ legfelsőbb rendje volt; majd ezután egy még felsőbb rendhez menekült.

Isteneik a természet birodalmában uralkodtak, mindama dolgok fölött, amelyek az embernek szenvedést vagy boldogságot jelenthetnek. Nagy szenvedélyek: ez volt a művük, miként a bölcsesség, a beszéd és a tanács nagy adományai: az ajándékuk. Tanácsot kértek tőlük valamely vállalkozás sikeres vagy sikertelen kimenetelét illetően, és áldásukért esedeztek, mindenféle adományukért nekik mondtak köszönetet — a természetnek emez uraival, magával ezzel a hatalommal állíthatta szembe önmagát, szabadságát az ember, ha összetűzésbe került velük. Nekik, az embereknek, szabad volt az akaratuk, saját törvényeiknek engedelmeskedtek, nem ismertek semmiféle isteni parancsot, ha pedig a morál törvényét isteni parancsnak nevezték, akkor ezt sehol, semmilyen betű elő nem írta nekik, ez láthatatlanul kormányozott (Antigoné). Egyszersmind elismerték, hogy mindenkinek megvan a joga saját akaratára, akár jó, akár gonosz. A jók felismerték a kötelességüket, hogy jók legyenek, de ugyanakkor tisztelték a többiek szabadságát, hogy nem tud mindenki jó lenni, s ezért sem isteni, sem önmaguk gyártotta vagy önmagukból elvonatkoztatott morált nem állítottak fel, amelyet a többiektől elvártak volna.

A szerencsés háborúk, a gazdagság, és az, hogy megismerték az élet különböző kellemességeit, a fényűzést, mindez Athénban és Rómában kitermelte a háborús dicsőség és a gazdagság arisztokráciáját, s uralmat és befolyást biztosított számukra sok ember fölött, akik szívesen és önként átengedték nekik az államban a túlerőt és hatalmat, mert megvesztegették őket ezeknek

az embereknek a tettei, és még inkább az, ahogyan ezek a vagyonukat felhasználták... Az önként átengedett hatalmat hamarosan erőszakkal támasztották alá, s eme lehetőségnek már önmagában az az előfeltétele, hogy az emberek elveszítik azt az érzést, azt a tudatot, amelyet Montesquieu — erénynek nevezvén — a köztársaságok elvévé tesz, s amely azt a készséget jelenti, hogy az egyén képes feláldozni magát egy olyan eszméért, mely a republikánusok számára hazájukban ölt testet.

Az államnak mint saját tevékenységük termékének a képe eltűnt a polgárok lelkéből; az egésznek minden gondja, minden áttekintés egyetlen embernek vagy keveseknek a lelkén nyugodott; mindenkinek megvolt a maga kiszabott, többé-kevésbé korlátozott, a többiekétől különböző posztja; csekély számú polgárra bízták az államgépezet kormányzását, és ezek, mint egyes kerekek, csak akkor voltak értékesek, ha forgott az egész — azok a felaprózott részek, amelyeket az egyesekre bíztak, oly jelentéktelenek voltak az egészhez képest, hogy az egyeseknek nem kellett sem ismerni, sem áttekinteni ezt a viszonyt, hasznavehetőség az államban —, ez volt a nagy cél, amelyet az állam alattvalói elé tűzött, az alattvalók célja pedig: kereset és megélhetés, meg némi hívság. Ekkoron minden tevékenység, minden cél arra vonatkozott, ami egyéni; többé nem volt olyan tevékenység, mely valamilyen egészért, valamilyen eszméért folyt volna — vagy önmagáért dolgozott mindenki, vagy pedig kénytelen volt valaki más egyes emberért dolgozni. Semmivé lett a szabadság, amelyben magukszabta törvényeknek engedelmeskedtek, békében és hadban magukválasztotta felsőbbségeket követtek, közösen elhatározott terveket vittek végbe; a polgárok joga egyetlen jog volt: a tulajdon biztonsága, amely hovatovább egész világukat betöltötte; abban a jelenségben, amely lerombolta céljai egész szövedékét, egész életének tevékenységét, a halálban az embernek valami szörnyűségeset kellett látnia, hiszen nem maradt utána semmi; a köztársaság polgárát túlélte a köztársaság, és szeme előtt az a gondolat lebegett, hogy a köztársaság, az ő lelke örök valami."[48]

Ezekben a sorokban világosan feltárulnak előttünk az ókori köztársaságok hegeli felfogásának fő vonásai. Az elfogulatlan olvasónak maga a szöveg mutatja fel a jelenhez, a francia forradalomhoz fűződő kapcsolatot, amely csak még meggyőzőbbé válik, ha ezt összevetjük a korábbi idézetekkel. Jellemző például, hogy a fiatal Hegel itt újra és újra kiesik az elbeszélő történész objektív hangneméből, és egyenesen republikánusokról és republikánus erényekről beszél; jóllehet ezzel kapcsolatban Montesquieu-t idézi, az olvasónak mégis önkéntelenül arra a republikánus erényre kell gondolnia, amelyet Robespierre tűzött napirendre.

Ezt az összefüggést csak még inkább aláhúzza, hogy Hegel az antikköztársasági világ felbomlásának döntő okát a tulajdon egyenlőségének megszűntében jelöli meg; ezzel kapcsolatban bizonyára feltűnik az olvasó-

[48] Nohl, p. 221. skk.

nak, hogy Hegel itt még mennyire naiv és ideologikus módon konstruálja meg a szabadság és a szabadság nélküli állapot közötti átmenetet. Felismeri ezeknek a — Rousseau-tól átvett — gazdasági okoknak a fontosságát, de egyelőre csak teljesen elvontan, anélkül, hogy konkrét közvetítő tagokat tudna állítani e gazdasági, illetve ama ideológiai problémák közé, amelyek elsősorban foglalkoztatják.

A fiatal Hegel középponti ideológiai problémája ebben az esetben is az, amit szubjektivitásnak nevez, szemben a pozitivitással. A tiszta politika területén ezt viszonylag egyszerűen és világosan meg lehet fogalmazni: az emberek magukszabta törvényeknek, magukválasztotta felsőbbségeknek engedelmeskednek stb., az állam mindig saját tevékenységük terméke. A fiatal Hegel akkori felfogására pedig igen jellemző, hogy amikor erről a társadalmi állapotról beszél, visszautasítja bárminemű rendek létezését, legyenek azok akár világiak, akár egyháziak. Tudjuk már, hogy a fiatal Hegel teljesen elhanyagolta a rabszolgaság létét és jelentőségét az ókorban. Az antik demokráciáról kialakított elképzelése nem vett figyelembe semmilyen rendi rétegeződést. Szerinte a valóságos szabadság véget ért, mihelyt a rendi különbségek gazdaságilag és politikailag megszilárdultak.

Megjegyzendő még, hogy Hegel ezeket a folyamatokat is rendkívül elvont és ideologikus módon jellemzi. Egyik legelső berni tanulmányában például a következőket írja: „De ha egy rend — a kormányzó vagy a papi rend, vagy egyszerre mindkettő — elveszíti az egyszerűségnek ezt a szellemét, amely törvényeit és rendszereit létrehozta és mindeddig éltette, akkor ez az egyszerűség nemcsak hogy visszavonhatatlanul odaveszett — hanem akkor már bizonyos, hogy a népet elnyomják, meggyalázzák, lealacsonyítják (ezért már a rétegekre való elkülönülés veszélyezteti a szabadságot, mert kialakulhat valamilyen esprit de corps — amely hamarosan szembekerül az egésznek a szellemével)."[49]

Hegel éppolyan határozottan utasítja el a rendek létét a demokráciában, mint amilyen naivan indokolja azt. Mégis észre kell vennünk, hogy Hegel előtt itt kezd először felsejleni a nemzetségi társadalom képe. Persze később sem jutott el soha a nemzetségi társadalom konkrét koncepciójához — Bachofen az egyetlen, akinek lényegében helyes elképzelése van erről, noha idealista-misztikus torzításokkal —, de mégis kétségtelen, hogy például „A szellem fenomenológiájá"-ban Antigoné tragikus konfliktusának elemzése, vagy az esztétikában a „heroszok korának" egész későbbi esztétikai koncepciója, határozottan arra utal, hogy megsejti ezt a társadalmi állapotot, bár e sejtések misztikus burokban rejtőznek. A képnek ez az oldala a fiatal Hegelnél még igen elvont: egyfelől az elvont egyenlőség (rendek nélküli társadalom), másfelől teljes önkormányzat, a nép öntevékenysége. De itt is újra és újra érvényre jut Hegel józan realizmusa a mindennapi élet tényeinek megfigyelésében, amellyel már az ortodoxia anyagi alapjairól szóló, Schelling-

[49] Nohl, p. 38.

nek írt levelében is találkozhattunk. Érdekes megfigyelni például, hogy a legnagyobb elragadtatással szól az antik ünnepekről, de mint lényeges vonást nem felejti el hozzátenni azt sem, hogy a nép nemcsak maga rendezi az ünnepeket, hanem az összes vallási adomány fölött is maga rendelkezik.[50]

A népnek ez a szabadsága és öntevékenysége domborítja ki az antik vallás nem-pozitív, nem-fetisizált, nem-objektív természetét. Persze a fiatal Hegel is nagyon jól tudja — a „gyakorlati ész" abszolutizálásának szubjektív-idealista túlzásai ellenére —, hogy elképzelhetetlen olyan világ, melyből tökéletesen hiányzik minden objektivitás, az érzések és gondolatok mindennemű objektivációja. Ezért rendkívül bonyolult leírásokban és elemzésekben próbálja kifejteni, hogy miben áll ennek az antik, nem objektumszerű objektivitásnak a sajátossága.

Ezeknek az elemzéseknek a sorából egy végletes és éppen ezért különösen jellemző példát említünk. Hegel berni történelmi tanulmányaiban említést tesz az athéniak nyilvános gyászszertartásairól és az ezeken fellépő siratóasszonyokról. Már a könnyekben is a fájdalom objektiválódását látja. „De minthogy a fájdalom természete szerint szubjektív, ellenére van, hogy kilépjen önmagából. Csak a legnagyobb szükség viheti rá... Semmi, ami heterogén, nem késztetheti erre. Csak ha önmagának adja át magát, csak akkor önmagáé olymódon, hogy saját maga és egyszersmind valami részben rajta kívül levő... A beszéd az objektivitás legtisztább formája a szubjektív számára. Még egyáltalán nem objektív, de mégis mozgás az objektivitás felé. A megénekelt panasz egyúttal inkább a szépség formája, mert mozgása valamilyen szabályt követ. A siratóénekekre rendelt asszonyok ezért a legemberibb formában szólaltatják meg a fájdalmat és szolgálják levezetésének szükségletét, mert az ember általuk a legmélyebben kibontja magában fájdalmát s teljes terjedelmében feltárja azt maga előtt. Ez a feltárulás az egyedüli balzsam."[51] A fiatal Hegelnek ebben az elemzésében az objektivitás nem-rögzített, nem egyszer s mindenkorra megállapított jellege a döntő mozzanat; nem kell kialakulnia semminek, ami végérvényesen objektív, csupán haladni kell az objektív irányába, onnan pedig vissza a megváltozott, letisztult szubjektivitásba.

A fiatal Hegel kultúrfilozófiájában ez a gondolat igen szorosan összefügg azzal a tisztán politikai, tisztán citoyen-szerű képpel, amelyet az antikvitásról kialakított. Az antikvitásban a nyilvánosság az ember életének a középpontja. De az emberek emellett szabad és önálló egyének, akiknek megvan a maguk sorsa. Saját gondolataiknak, érzéseiknek és szenvedélyeiknek tehát olyanoknak kell lenniük, hogy sohase rögződjenek meg ezen a szinten, mindig újra, teljesen súrlódásmentesen belefolyhassanak a közéletbe.

A fiatal Hegel ebben az időben sokszor párhuzamot von Jézus és Szókratész között. Egyrészt megállapítja, hogy Jézus tanítványainak hagyományos

[50] Uo., p. 39.
[51] Rosenkranz, p. 519. sk.

száma (12) fetisisztikus, de főként azt hangsúlyozza, hogy Jézus kiemeli tanítványait az életből, a társadalomból, elszigeteli őket, olyan emberekké formálja át őket, akiknek éppen a tanítványi mivoltuk a fő vonása, míg Szókratésznél a tanítványok megmaradnak társadalmi lénynek, megmaradnak annak, akik, és egyéniségüket sem alakítják át mesterségesen. Szókratész tanítványai tehát gazdagabban térnek vissza a közéletbe, „mindegyik tanítványa maga is mester volt; sokan saját iskolát alapítottak, mások jelentős hadvezérek, államférfiak, mindenféle hősök voltak", míg Jézus vezetésével kicsinyes, zárt szekta jött létre; Jézus „a görögök között nevetség tárgya lett volna".[52]

Az egyén előtt mindig nyitva áll az út, hogy haladéktalanul visszatérhessen a közéletbe — ez az alapja a fiatal Hegel felfogása szerint az antik világ normális természetének, ellentétben a kereszténység életének torzító és torz patológiájával.

Hegel nézeteit megint úgy világíthatjuk meg a legegyszerűbben, ha egy olyan végletes esetet említünk, melyet maga választott. Többször elemzi a középkor boszorkányságának és az antikvitás bacchánsnőinek különbségét. „A görög asszonyoknak a b a c c h u s i ünnepek teret engedtek, hogy kitombolhassák magukat. Amikor a test és a képzelőerő kimerült, nyugodtan visszatértek a megszokott érzések és a szokásos élet keretei közé. A féktelen menád a fennmaradó időben okos asszony volt." Az antikvitásban tehát ez a lényeges, hogy „visszatértek a megszokott életbe", míg a keresztény boszorkányság azt jelenti, hogy „az egyes őrjöngési rohamoktól a szellem tökéletes és maradandó felbomlásáig haladnak előre".[53] Nem az a fontos, hogy Hegel helyesen értelmezte-e az antik bacchanáliákat, hanem az antik élet általános jellemzése, a közéletnek és a magánéletnek ez az eleven összefüggése, a magánéletnek ez a szabad és öntevékeny feloldódása a közéletben, ami még ott is igaznak bizonyul, ahol, mint ebben a példában, az ember lelki életének olyan oldalairól van szó, melyek már a patológiát súrolják.

Ennek a kölcsönhatásnak a pontos ismerete azért is fontos a fiatal Hegel koncepciójának megértéséhez, mert ebből még világosabban kiderül, milyen kevés köze van ennek a republikánus szubjektivizmusnak, amely akkori nézeteit jellemezte, valamilyen modern értelemben vett individualizmushoz; sőt, mondhatjuk azt is, hogy Hegel felfogása éppen a modern individualizmus gondolati ellenpólusa. A fiatal Hegel persze látta ezt az individualizmust, de úgy tekintette, mint a bomlásnak, mint a vallás pozitivitásának, mint a keresztény kornak a termékét. És bármennyire illúziók rabja volt is a fiatal Hegel, bármennyire túlzásba vitte is a szubjektív idealizmust, történelmi éleslátására rendkívül jellemző, hogy világosan felmérte azt a belső összefüggést, amely egyrészről a modern individualizmus mint életérzés és világnézet, másrészről pedig az emberi személyiségnek ama tényleges felaprózott-

[52] Nohl, p. 33. Vö. uo. p. 162. sk. is.
[53] Rosenkranz, p. 524. Vö. Nohl, p. 54. sk. is.

sága és elsatnyulása között áll fenn, amely a középkori és újkori fejlődést jellemzi. Másrészt éppilyen világos elképzelése volt arról, hogy a sokoldalú és kibontakozott személyiség csak akkor és ott alakul ki és tud kibontakozni, amikor és ahol a társadalmi viszonyok megteremtik a lehetőségét annak, hogy a közélet és az ember magánélete között egybeesés és eleven kölcsönhatás jöjjön létre.

Az emberi élet elszegényedése és elsatnyulása éppen ezért az egyik legfontosabb mozzanata az újkorra vonatkozó hegeli kultúrkritikának. Hegel kivonatot készített Georg Forsternek, a mainzi jakobinusnak „Alsó-Rajnai képek" c. nagy útleírásából; az antik és a modern kultúra és művészet forsteri szembeállítása nagy hatást tett rá (a republikánus szellem a forrása ennek a szembeállításnak is), s ennek kapcsán a következő párhuzamot vonja az antik és a modern élet között: „A köztársaságban van valamilyen eszme, ezért élnek, a monarchiákban mindig egyesekért — de az emberek a monarchiákban sem lehetnek meg eszme nélkül, teremtenek is maguknak valamilyen egyedi eszmét, valamilyen eszményt — ott annak az eszméjét, hogy miként kell lennie a dolgoknak, itt meg valamilyen eszményt, amely létezik, amely ritkán a saját alkotásuk, az istenséget. — A köztársaság nagy szelleme minden erejét, legyen az fizikai vagy morális, saját eszméjének szenteli, egész működési köre egységben van — az ájtatos Krisztus, aki mindenét eszményének szolgálatába állítja, misztikus rajongó; ha eszménye teljesen kitölti, nem képes megosztani magát közötte és világi működési köre között, minden erejét az előbbire összpontosítja, így lesz valakiből egy Madame Guyon — a követelményeket, az eszményt szemlélni, ez kielégíti a túlfűtött képzelőerőt, miközben az érzékiség is megtartja jogait; számtalan szerzetes és apáca a példa erre, akik Jézussal enyelegtek s azt hitték, őt ölelik. A republikánusnak olyan az eszméje, hogy legnemesebb erőit az igazi munka elégíti ki, míg a rajongó eszméje csupán a képzelőerő csalatkozása." Hegel ezt követően szembeállítja — szintén Forster erős hatása alatt — az antik és a keresztény művészetet (építészetet), persze teljesen az ókori művészet javára, de azt is meg kell állapítanunk, hogy a művészettel nem a művészet kedvéért foglalkozik, hanem a két nagy korszak különböző társadalmi életérzéseinek kifejezését látja benne.[54]

Amikor a fiatal Hegel egyhelyütt Schillerrel — Schillerrel, az esztétával — vitatkozik, akit már ebben az időben is nagyon tisztelt, kiderül, mennyire gyökeresen elítélte az egész modern fejlődést az ókorhoz viszonyítva. Schiller Über naive und sentimentalische Dichtung („A naiv és a szentimentális költészetről") c. tanulmányában (1795—96), amely alapvető jelentőségű volt a modern költészet sajátos jellegének megismerésében, elismeri ugyan az ókori költészet maradandó és páratlan nagyságát, egyúttal azonban kísérletet tesz arra is, hogy filozófiailag és történelmileg megalapozza a modern költészet jogosultságát. Schiller törekvései — akárcsak Goethe egyidejű

[54] Nohl, p. 366. sk.

és hasonló tendenciái — később fontos hatást gyakoroltak a modern művészet hegeli felfogására. De ebben a korszakban Hegel egyáltalában nincs tekintettel Schillernek ezekre a filozófiai és történeti felfedezéseire. Sőt, bár nem említi Schiller nevét, vitába száll e tanulmány egyik fontos szakaszával.

Schiller kiemeli, hogy a modern költők a szerelem ábrázolásában fölülmúlják az ókor költőit. „Nem akarjuk védelmünkbe venni a rajongást, amely persze nemhogy nemesbíti a természetet, hanem elrugaszkodik tőle, de talán szabad föltételeznünk, hogy a természet a nemek eme viszonyának s a szerelem affektusának a tekintetében nemesebb jelleget is kaphat annál, mint amilyent a régiek adtak neki." E tényállás szemléltetéséül pedig Shakespeare és Fielding műveire hivatkozik. Gondoljunk arra, hogyan ábrázolta Engels, alapvető művében „A család, a magántulajdon és az állam eredeté"-ben, az egyéni szerelemnek és a szerelem költői tükröződésének a történetét, és látjuk, mennyire helyesen sejtette meg Schiller a valóságos történelmi összefüggéseket, még ha reális okaikat érthető módon nem ismerhette is. Ámde a fiatal Hegel éppen a helyes történelmi összefüggés megállapításával vitatkozik. A szerelemnek ebben a modern túlértékelésében, illetve abban, hogy az ókorban kevésbé értékelték, az általa újra és újra elemzett társadalmi-politikai ellentétnek a következményét látja. Azt kérdezi: „Vajon nem függ-e össze ez a jelenség is szabad életüknek (mármint a görögök szabad életének — *L. Gy.*) a szellemével?" Hegel kitalál egy történetet, amelyben egy lovag Arisztidésznek, az athéni államférfinak elmeséli a maga tetteit, amelyek nála mind szerelmi szenvedélyből fakadtak, de nem közli vele e tettek tárgyát. Hegel szerint ebben az esetben „Arisztidész, aki nem tudja, kit illet az érzelmeknek, a tetteknek, a lelkesedésnek ez a bősége, vajon nem azt felelné-e: én a hazámnak szenteltem az életemet; nem ismertem semmit, ami fölötte állt volna hazám szabadságának és javának; ezért dolgoztam, anélkül, hogy elismerésre, hatalomra, gazdagságra tartottam volna igényt, de bizonyos vagyok benne, hogy nem tettem ennyit, nem éreztem ilyen egyedülálló és mély tiszteletet; jól ismerek egyébként olyan görögöket, akik többet tettek, lelkesebbek voltak nálam, de nem ismerek senkit, aki az önmegtagadás érzésének olyan magaslatára jutott volna el, ahol Ön áll. Mi volt hát a tárgya ennek az Ön nagyszerű életének? Végtelenül nagyobbnak, magasztosabbnak kell lennie, mint akár a legnagyobb is, amit én elképzelni tudtam, nagyobbnak mint haza és szabadság!"[55] Ahogyan Hegel itt ironikusan elutasítja az egyéni szerelem érzéseinek egész modern kultúráját, ebben az ókor mindennapi életének lelkes magasztalása rejlik. Hegel elutasítja az újkor egész érzelemkultúráját, számára ez nem más, mint egzaltáltság, nagy érzések eltékozlása pusztán egyéni, pusztán privát s ezért méltatlan tárgyakra. Mert a heroikus tettek méltó tárgya Hegel szemében egyedül a haza és a szabadság.

[55] Rosenkranz, p. 523. sk.

E nézeteiben bizonyos fokú republikánus aszketizmus rejlik, amely Rousseau jakobinus követőinek filozófiájában is megvolt, s amelyre a fiatal Hegelt filozófiailag „A gyakorlati ész kritikájá"-nak idealista aszketizmusa is felkészítette. De radikalizmusban itt is messze túltesz Kanton, és bírálja is Kantot a morál aszketikus koncepciójának következetlensége miatt.

Mint ismeretes, Kant etikája visszautasítja az erkölcsi kötelesség bármiféle kapcsolatát az érzékiséggel, tagadja, hogy az ember érzéki boldogságának követelményei bármiféle hatással lennének e parancsok tartalmára és formájára. Hegel egyetért ezzel. Csupán azt kifogásolja Kantnál, hogy etikájának vallási végkövetkeztetéseiben szót emel amellett, hogy érdemesek lehetünk a boldogságra, és hogy ez a kategória — összefüggésben istennek mint a „gyakorlati ész posztulátumának" felmerülésével — jelentős szerepet játszik nála. Hegel ebben is elsősorban a vallás pozitivitásának megújítását látja. A kanti etikának — Hegel felfogása szerint — „idegen lényre" van szüksége, „ezt illeti meg a természet fölötti uralom, ami benne most nincs meg, de amitől immár nem riadhat vissza. E tekintetben a hit annyit jelent, hogy híjával vagyunk annak a tudatnak, hogy az ész abszolút, önmagában befejezett, hogy végtelen eszméjét tisztán önmagából, minden külső beavatkozás nélkül kell megalkotni, hogy ez az eszme éppen ama tolakodó idegen valami (tudniillik a kanti Isten — *L. Gy.*) eltávolításával lehet csak befejezett — nem azáltal, hogy éppen ahhoz igazodik. Az észnek ilymódon feltételezett végcélja adja meg az isten létezésébe vetett morális hitet, amely nem lehet gyakorlati..."[56] Hegel úgy bírálja a kanti etikát, hogy annak saját előfeltevéseiből indul ki, és jóllehet megtisztítja azt a fondorlatos istenbizonyítékoktól, elutasítja Kant vallási tanítását, de mindezt azon az alapon teszi, hogy közben csak tovább fokozza „A gyakorlati ész kritikájá"-nak morális aszketizmusát.

De az elutasításnak mégsem ez a döntő indítéka. Hegel a kanti istenben is valami pozitívat lát, a dolognak abban az értelmében, amelyet ebben a korszakában élesen bírál, de a kanti etikának e gondolatmeneteit főként mégis azért utasítja el, mert úgy látja, hogy ezek, mint a modern nyárspolgáriság kifejezői, akadályozzák a heroikus-republikánus morál felépítését. Ezért gúnyolódik így: „Ha valaki becsületes halált halt, a hazáért vagy az erényért, akkor csak manapság mondhatják rá, hogy jobb sorsot érdemelt volna." Majd hozzáteszi, élesen vitázva Kanttal, aki a posztulált istenben pozitív módon összekapcsolja a boldogságot és a morált; „Aki — mint például egy republikánus, vagy egy harcos, aki ha nem is épp hazájáért, de mindenesetre a becsületért harcol — létezésének valamilyen célt szab, annak, ha nem találja meg ezt a másik dolgot, a boldogságot, van célja, amelynek megvalósítása csak tőle függ, nincs szüksége tehát idegen segítségre."[57] Világos, hogy Hegel itt a francia forradalom aszketikus heroizmu-

[56] Nohl, p. 238.
[57] Uo. p. 239.

sát dicsőíti, sőt, az ókorra is visszavetíti annak tulajdonságait, amelyek pedig sokszor idegenek az antikvitástól. De mindezek a fejtegetések azt mutatják, hogy Hegelnek ebben a korszakban rendkívül sokat jelentett az abszolút odaadás a haza, a közélet, a köztársaság érdekei iránt, hiszen ezekben látta meg az emberi életcélok tökéletes beteljesülését, az emberi személyiség lényegi erőinek valóságos kibontakozását; hogy minden olyan törekvést, mely az egyes ember magánéletére irányul, puszta nyárspolgáriságnak tekintett.

De a nyárspolgáriságnak ennél az ironikus bírálatánál is figyelembe kell venni a pontos történelmi körülményeket. A polgári történetírás Németországban a romantika általános sémáját húzza rá minden olyan küzdelemre, mely a filiszterség ellen irányul. Márpedig a jelenlegi esetben ez a megjelölés teljességgel téves volna. A polgári irodalomtörténészek romantikusnak nevezték Hölderlint, aki ideológiailag közeli rokonságban állt a fiatal Hegellel; napjaink polgári filozófiatörténet-írásában pedig általános divat lett az, hogy Hegelt is a romantikához közelítik. Ezzel szemben elvileg le kell szögeznünk, hogy a romantikus bírálat a nyárspolgáriság modernprózai oldalait veszi célba, és valamilyen esztétikai eszményt állít vele szembe. Ez az oka annak, hogy a nyárspolgáriság romantikus bírálata egyrészt igen gyakran átcsap a bohém anarchista tendenciák apológiájába, másrészt dicsőíti a kapitalizmus előtti, még nem munkamegosztáson alapuló kézművesség szellemi és morális szűkösségét.

Mindennek semmi köze sincs ahhoz a küzdelemhez, amelyet a fiatal Hegel és elvbarátai folytattak a nyárspolgáriság ellen. A fiatal Hegel szemében a nyárspolgáriság éppenséggel azt jelenti, hogy a látóhatár középkori beszűkültsége elevenen belenyúlik a jelen életébe és gondolkodásába. És Hegel sohasem valami esztétikait állít szembe a nyárspolgársággal. Ellenkezőleg, a fiatal Hegel a nyárspolgáriság lényeges ismertetőjegyének éppen azt tekinti, hogy az ember foglya marad azoknak a problémáknak, amelyek az élet tisztán magánjellegű érdekeiből fakadnak, míg ezzel szemben — mint láttuk — az antik városállam polgára tökéletesen feloldódik a közéletben. Marx ezen a ponton is történelmi éleslátással jellemezte a jakobinusok harcának sajátos vonásait. Azt mondja: „Az egész francia terrorizmus nem volt egyéb, mint plebejus modorban való leszámolás a burzsoázia ellenségeivel, az abszolutizmussal, a feudalizmussal és a nyárspolgársággal (ez utóbbi kiemelés tőlem — *L. Gy.*)."[58] Világos tehát, hogy az a küzdelem, amelyet a fiatal Hegel vívott a nyárspolgáriság ellen, szintén a demokratikus forradalom céljaiért folytatott ideológiai harcának körébe tartozik.

A fiatal Hegel tehát a „magánember" keresztény-nyárspolgári moráljával a közélet heroikus morálját állítja szembe. Ebben a szembeállításban

[58] Marx cikke a Neue Rheinische Zeitung 1848. december 15-i számában. MEGA I. 7., p. 493. — [A burzsoázia és az ellenforradalom. MEM 6., p. 100.]

egészen odáig megy, hogy a keresztény filisztermorállal szemben — antik példákra hivatkozva és sztoikus megokolásokkal — még az öngyilkosságra való jogot is védelmezi. Hegel ezzel az állásfoglalással egyáltalán nem áll egyedül a XVIII. század végének haladó értelmiségében. Az öngyilkosságra való jog szenvedélyes védelmezésével találkozhatunk például Goethe „Werther"-jében. Goethe is a demokratikus szabadságharccal összefüggésben indokolja állásfoglalását. De a fiatal Hegel itt is tovább megy, mégpedig abban az irányban, hogy kizárólagos egyeduralmat követel a közéletnek, a köztársaság és a szabadság érdekeinek. Szerinte csak ez az összefüggés indokolhatja morálisan az öngyilkosságot. Idézi az öngyilkosság különböző keresztény-nyárspolgári megbélyegzéseit, s befejezésül hozzáteszi: „Cato, Kleomenész és mások, akik hazájuk szabad alkotmányának megszüntetését követően eldobták maguktól az életet — lehetetlen volt visszalépni a magánszemélyek rendjébe, lelküket áthatotta egy eszme, s immár lehetetlen volt dolgozni érte, lelkük, kitaszítva a tevékenység nagy köréből, le akarta vetni a test bilincseit, s ismét át akart jutni a végtelen eszmék világába."[59]

Az antik-republikánus nagyság és a modern-keresztény kicsinyesség és közönségesség szembeállításához a fiatal Hegelnél hozzátartozik a halálnak és a meghalás módjainak problémája is. A fiatal Hegel nem osztja azt a keresztény nézetet, amely mereven szembeállítja az életet és a halált; a meghalás módjában szükségszerű és szerves folytatását látja annak, hogy az emberek általában milyen módon élik az életüket. „Minden nemzet hősei egyformán halnak meg, hiszen éltek, s életükben megtanulták, hogy elismerjék a természet hatalmát — de ha elviselhetetlen nekik ez a hatalom, a vele járó némi kis baj — félszeggé válnak akkor is, ha nagyobb hatásait kell elviselniök. Hogyan is lehetne másként, hogy azok a népek, amelyeknek a vallásában fő pont, az egész épület fő építőköve a halálra való felkészülés, egészében mégis oly embertelenül halnak meg — míg más nemzetek természetesen fogadják, ha közeleg e pillanat." Hegel ezután leírja a görögök körében ismeretes szép halált, miközben jellemzésének számos vonása Schiller filozofikus költeményeinek hatása alatt áll. Majd pedig szembeállítja ezt a szépséget a pozitív vallásnak, a kereszténységnek a kicsinyes korlátoltságával: „Ennélfogva láthatjuk, amint a betegek ágyait körülveszik a papok és jóbarátok, s a haldokló szorongó lelkének előnyöszörgik a nyomtatott és kötelező sóhajokat."[60] Másutt pedig egyenesen Jézus halálát teszi gúny tárgyává. Ironikusan beszél arról, hogy az egész világot át kellene hatnia a hálának Jézus személye iránt, mert feláldozta életét — „mintha milliók és milliók nem áldozták volna már életüket kisebb célokért, mosolyogva — a félelem véres verejtéke nélkül királyukért, hazájukért, szerelmükért adták oda magukat örömest — mintha csak az emberi nemért haltak volna meg."[61]

[59] Nohl, p. 362.
[60] Uo., p 46.
[61] Uo., p. 59.

Ezek azok a fontosabb vonások, amelyekkel a fiatal Hegel az ókort — a kereszténységgel szemben — jellemzi. Miután az olvasó megismerkedett ezzel az anyaggal, azt hiszem nem szükséges ismételten bizonyítani, hogy a kép, amelyet a fiatal Hegel az ókorról kialakított, átcsúszik a republikánus jövő utópikus elképzelésébe, hogy tulajdonságaik szakadatlanul egymásra-vetülnek. Hegel későbbi fejlődésének szempontjából különösen alá kell húzni ezt a viszonyt, amely az antikvitáshoz fűzte. Azt a tényt, hogy a fiatal Hegel szemében az antikvitás nem elmúlt történelmi korszak, hanem a jelen eleven példaképe: „és évszázadok múlnak még el, míg az európai ember szelleme felismeri és meg tudja tenni a tevékeny életben és a törvényalkotásban azt a különbséget, amelyre a görögöket helyes érzékük magától rávezette"[62]. Ennek a példaképszerűségnek — mint láttuk — a demokratikus republikanizmus volt a politikai tartalma. Filozófiai megjelenési formája pedig a fiatal Hegel radikális idealista szubjektivizmusa, heves és szenvedélyes küzdelme az embertől idegen despotizmus vallása, a kereszténység pozitív vallása ellen.

5. Kereszténység: Despotizmus és az ember rabszolgasorba döntése

Ha most áttérünk a kereszténységnek, a filozófiai pozitivizmus gyűlölt és megvetett megtestesítőjének, a politikai despotizmusnak az ábrázolására, akkor nemcsak egészen más hangvétellel találkozunk — ez teljesen érthető —, hanem egészen más, jóval *történelmibb* szemléletmóddal is, mely persze megmarad ama keretek között, amelyeket a berni időben a fiatal Hegel historizmusa egyáltalában lehetővé tett.

Láttuk, hogy Hegel szorosan összekötötte az ókori nagyságot és a republikánus heroizmust azok saját — rousseau-i értelemben felfogott — gazdasági alapjával. De láttuk azt is, hogy még csak fel sem merül a kérdés: hogyan *alakul ki* az ilyen társadalom, az ilyen állam? A fiatal Hegel szemében az antikvitás tisztán utópikus vágyálom. Módszertanának ez a történelmietlen volta nem csupán végletes filozófiai szubjektivizmusának következménye; hiszen, mint egyes esetekben megfigyelhettük, ez a szubjektivizmus nála semmi esetre sem zárja ki, hogy igen realisztikusan fogjon fel bizonyos konkrét társadalmi összefüggéseket. Véleményünk szerint az, hogy Hegelnél az antikvitás vonatkozásában hiányzik a történelmi kérdésfeltevés, sokkal inkább Németország gazdasági és politikai állapotaival, általános elmaradottságával függ össze. Bármennyire illuzórikus volt még Franciaországban is az antik republikanizmus megújhodásának álma, mégis szorosan és reálisan kapcsolódott egy tényleges forradalomhoz s e forradalom ideológiai előkészítésének valóságos céljaihoz. Ezért Franciaországban az a lehetőség és szükségszerűség, hogy ezeket az eszményeket és illúziókat reális össze-

[62] Uo. p. 211.

függésbe hozzák a társadalmi valósággal, a múlt vonatkozásában is kikényszerítette, hogy nagyobb fokú történetiséggel közelítsék meg az ókort. De a reális társadalmi állapotok Németországban még nem tűzték ténylegesen a politika napirendjére a demokratikus forradalmat. Következésképpen a fiatal Hegel lelkesedése eziránt tisztán ideológiai természetű volt. Ezért fejtegetéseinek mindig leggyengébb, legkevésbé konkrét része az a kép, amelyet álmainak megvalósulásáról, s e megvalósulás mikéntjéről fest. (Látni fogjuk, hogy a hegeli filozófiának ez a gyengéje még hosszú ideig változatlanul fennmarad, és fejlődése folyamán sohasem tűnik el maradéktalanul.) Berni korszakában nemcsak Hegel forradalmi lelkesedése éri el tetőfokát, hanem egyúttal — mivel az ideológiai célkitűzést ekkor választja el a legmélyebb szakadék Németország reális társadalmi állapotától — ez az elvontság is. Az elvontság, a jövő perspektívájától elválasztó távolság tükröződik ama kérdés feltevésének elvont és történelmietlen voltában is, hogy miként alakult is ki valójában az antik köztársaságoknak ez az eszményképe.

Egészen más a kérdésfeltevés, amely a kereszténységre vonatkozik. A kérdés történelmi jellege ebben az esetben egyenesen következik a fiatal Hegel forradalmi lelkesedéséből. Minél magasabbra csapott az antik élet iránti lelkesedése, minél élesebben látta az ellentétet e között és az utána következő fejlődés nyomorúsága között, minél jobban szenvedett e modern-keresztény élettől, annál energikusabban, konkrétabban, annál inkább történelmi módon kellett feltennie a kérdést: hogyan volt lehetséges egyáltalán, hogy egy ilyen szép és emberhez méltó társadalom elpusztulhatott, s utat engedhetett ennek a nyomorúságos világnak? „Az, hogy a pogány vallást kiszorította a keresztény — mint írja —, egyike a legbámulatraméltóbb forradalmaknak, a gondolkodó történetkutatóknak nem lehet nyugtuk, míg fel nem tárták okait. A nagy, szembeötlő forradalmak előtt a kor szellemében végbe kell mennie egy csendes, titkos forradalomnak, amelyet nem mindenki vesz észre, legkevésbé a kortársak, amelyet szavakban kifejezni éppoly nehéz, mint felfogni. Mivel a szellemvilágban nem ismerik ezeket a forradalmakat, azért aztán csodálkoznak az eredményen; az ilyen forradalom esetében, amikor valamilyen meghonosodott, ősrégi vallást kiszorít valamilyen idegen vallás, amikor a forradalom közvetlenül a szellemek birodalmában játszódik le, még inkább szükségszerű, hogy közvetlenül magában a korszellemben keressük az okokat. Hogyan lehetett kiszorítani egy olyan vallást, mely évszázadok óta megrögződött az államokban, amely a legbensőségesebben összefüggött az alkotmánnyal, hogyan szűnhetett meg a hit azokban az istenekben, akiknek a városok és birodalmak létrejöttüket tulajdonították, akiknek a népek nap mint nap áldozatokat hoztak, akiktől minden vállalkozásukhoz áldást kértek, kiknek a lobogóit követve győzhettek csak a hadak, s kiknek köszönetet mondtak győzelmeikért, kiknek dalaik vidámságát és imáik komolyságát szentelték, kiknek templomai, oltárai, kincsei és szobrai a népek büszkesége és a művészetek dicsősége voltak, kiknek kultusza és ünnepe csupán a közös öröm alkalma volt — miként lehetséges, hogy ez

az istenhit, amely ezer szállal fonódott az emberi élet szövedékébe, kiszakadt ebből az összefüggésből?"[63]

Hegel e kérdésre adott alapvető történelmi válaszát ismerjük már abból a hosszú részletből, amelyet „A keresztény vallás pozitivitása" c. berni tanulmányból idéztünk: a vagyonok egyenlőtlenségének kialakulása, ami Hegel szerint, akárcsak minden francia és angol előfutára szerint, maga után vonja a szabadság elvesztését, a despotizmus uralmát. Hegel ebben a kérdésben sem közelíti meg azt a történelmi konkrétságot, amely Gibbont vagy Fergusont, Montesquieu-t vagy Rousseau-t jellemezte. Amikor ezen a területen a kérdésfeltevés történetiségének magasabb fokáról beszélünk, akkor ismételten rá kell mutatnunk, hogy ez a történetiség — magától értetődően — a fiatal Hegel korabeli lehetőségeinek keretei között mozog.

De ez a történeti szellem, amely áthatja Hegel kérdésfeltevését, mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy itt, ahol a kereszténység uralmát magyarázza, elsősorban nem magának a kereszténységnek a keletkezéstörténetét, hanem az ókori államok felbomlásának történetét vizsgálja. Tehát abból a társadalmi szükségletből indul ki, amely a szabadság pusztulását, a despotizmust szolgáló vallást igényelt; a kereszténység győzelmét pedig azzal magyarázza, hogy megfelelt ezeknek a kívánságoknak. „Ebben az állapotban valami szilárd, valami abszolút dologba vetett hit nélkül; ebben a megszokásban: idegen akaratnak, idegen törvényhozásnak engedelmeskedni; haza nélkül olyan államban, melyhez semmi öröm nem tapadt... ebben az állapotban olyan vallás kínálkozott az embereknek, mely vagy megfelelt már a kor szükségleteinek, mert olyan nép körében keletkezett, mely hasonlóképpen romlott, hasonlóképpen üres és fogyatékos volt, ha más árnyalatban is — vagy pedig olyan, hogy az emberek megformálhatták belőle mindazt, amibe megkapaszkodhattak, amit szükségletük megkívánt."[64]

Hegel szemében tehát az az elsődleges, hogy a vagyonok egyenlőtlenségének létrejöttével felbomlott a korábbi demokratikus szabadság, a nép korábbi öntevékenysége. A régebbi állapotnak az a nem-pozitív, természetes vallás felel meg, amely tulajdonképpen nem tesz egyebet, minthogy hősi tettekre sarkall és ösztönöz a természettel szorosan összefonódott, természetszerű élet közepette. A legfontosabb folyamat, amelyet Hegel itt vizsgál, ezeknek az életformáknak az elpusztítása. Ismételten arról beszél, hogy a római birodalom terjeszkedése nivellálta a különböző nemzeteket, megsemmisítette nemzeti vallásaikat. De a további vizsgálódásokban még tovább megy, és a római köztársaság széthullásával összefüggésben megállapítja, hogy megszűntek az ember és a természet korábbi kapcsolatai: „Amikor megalapították a római államot, amely megfosztotta szabadságától csaknem az egész ismert világot, olyan törvénynek vetették alá a természetet, mely idegen volt az embertől, s széttépték a természettel való összefüggést. A ter-

[63] Nohl, p. 220.
[64] Uo., p. 224.

mészet életéből kövek és fadarabok lettek; az istenek teremtett és szolgáló lényekké váltak. Ahol hatalom mozdult, ahol jótett nyilvánult meg, ahol nagyság uralkodott, az az ember szíve és jelleme volt. Az athéniak számára Thészeusz csak halála után vált hérosszá... A római császárokat istenné nyilvánították. Tyanai Apollonios csodákat művelt. A nagyság immár nem volt természetfeletti, hanem természetellenes, hiszen a természet immár nem volt isteni, tehát többé nem volt szép, többé nem volt szabad. A természetnek és az isteninek ebben a különválásában lett valaki a kettő összekötője, tehát a megbékítő és megváltó."[65]

Ezután Hegel a pusztuló Róma különböző szellemi áramlatait vizsgálja, hogy megmutassa azt az utat, amely történelmi szükségszerűséggel elvezet a keresztény vallás elfogadásához. „A római és a görög szabadság pusztulása után, amikor az embereket megfosztották attól, hogy eszméik uralkodjanak a tárgyak fölött, kettévált az emberiség géniusza. A romlott tömeg szelleme így szólt a tárgyakhoz: a tiétek vagyok, fogadjatok magatokba! belevetette magát a tárgyak sodrásába, hagyta elragadni magát, és változásukban alámerült." Majd azoknak a különböző szellemi áramlatoknak az elemzése következik, amelyek az ellenzéket alkották, és Hegel — a maga korában meglepő történelmi éleslátással — úgy véli, hogy ezek, ellenzékiségük dacára, nem voltak képesek változtatni az alapvető beállítottságon. Ily módon magyarázza meg ebből a struktúrából a későrómai sztoikusok elfordulását az élettől. (Jellemző, hogy ebben az időben nem foglalkozik sem az epikureistákkal, sem pedig a szkeptikusokkal. A görög szkepszist majd a jénai korszakban kezdi tanulmányozni, mégpedig a megértés rendkívül magas szintjén. Epikurosszal Hegel sohasem talált valódi kapcsolatot.) A továbbiakban Hegel rámutat arra, hogy miként vezetett a tehetetlenség érzése olyan tárgyak feltételezéséhez, imádatához, melyek érzékeinknek láthatatlanok, a teurgikus áramlatokhoz. Majd ezután kimutatja, hogy ezektől az áramlatoktól egyenes út vezetett a keresztényekhez. Végül pedig azt írja: „A kialakult egyház egyesítette mindkettőt: a sztoikusok kívánságát és a magukbaroskadt szellemekét is. Megengedi az embereknek, hogy a tárgyak örvénylésében éljenek, s egyúttal megígéri azt is, hogy könnyű gyakorlatok, kézmozdulatok, ajakremegtetések révén a tárgyak fölé emelkedhetnek."[66]

Tehát a legfontosabb, ami Hegel szerint Rómában és az egész római birodalomban kiváltotta az új vallás iránti szükségletet, amelyet azután a kereszténység elégített ki, az volt, hogy megszűnt a republikánus nyilvánosság, a szabad élet, az emberi élet minden megnyilvánulása *privatizálódott*. Ebben a társadalmi atmoszférában alakul ki Hegel szerint a modern értelemben vett individualizmus: az olyan egyén, aki csak saját szűk, anyagi és esetleg szellemi szükségleteivel törődik, aki a társadalom elszigetelt „atom"-jának

[65] Rosenkranz, p. 522.
[66] Uo., p. 521. sk.

érzi magát; aki társadalmi tevékenységével csupán apró csavar lehet egy hatalmas gépezetben, amelynek egészét és célját nem képes és nem is akarja áttekinteni. Hegel szerint tehát a modern individualizmus egyebek közt a társadalmi munkamegosztásnak a terméke. Az ilyen társadalomban kialakul a magánvallásnak, a magánélet vallásának a szükséglete.

A fiatal Hegel tübingeni feljegyzéseiből már kiderült, hogy miben látja a kereszténység döntő mozzanatát: abban, hogy a kereszténység magánjellegű. Ellentétben az antik vallásokkal, amelyek mindig az egész néphez fordulnak, a kereszténységet éppen az jellemzi, hogy az egyes emberre, az egyes ember megváltására, lelki üdvének megmentésére vonatkozik.

De Hegel felvet egy másik történelmi kérdést is. Az a kereszténység, amelyet a császári Róma befogadott, nem teljesen azonos a kereszténység eredeti krisztusi megalapításával abban a formában, amelyben ezt a vallásalapítást az újtestamentum bizonyos részei ránk hagyományozták.

Ez a szembeállítás a vallástörténet ősrégi kérdése. Már a középkor forradalmi szekta-mozgalmai is polemikus éllel szembeállították Jézus eredeti tanításait a katolikus egyházzal, és abban látták a kereszténység elfajulásának az okát, vagyis a kereszténység azért vált szerintük a kizsákmányolók és elnyomók vallásává, mert a katolikus egyház elpártolt ezektől az eredeti tanításoktól. Ezek a tanítások jelentős szerepet játszanak még Thomas Münzer hívei körében és az angol forradalom idején is, a puritánok radikális szárnyánál. De az angol forradalmat követően a politikai-radikális csoportosulások többé nem használják ideológiai zászlóként az új- és az ótestamentum bizonyos tanításait és történeteit. A polgári-demokratikus forradalom előkészítése Franciaországban mind határozottabban szembefordul a kereszténységgel, a vallással és az egyházzal általában. Ami nem jelenti azt, hogy a felvilágosodás egyházellenes vitáiban teljesen elvesztette a szerepét az egyház immorális, antiszociális gyakorlatának, illetve Krisztus morális tanításainak a szembeállítása. Propaganda céljára magában a francia forradalomban is felmerül olykor „a jó sans-culotte Jézus" gondolata, akit az ellenforradalmi és monarchista papok ellen játszanak ki. Az elmaradott Németországban pedig, ahol — mint láttuk — nem alakulhatott ki sem határozott ateista materializmus, sem radikális küzdelem általában a vallás ellen, ahol még a felvilágosodás táborában is az „észvallás" játssza az ideológiai főszerepet, természetszerűleg Krisztus számos kijelentését és tanítását (hegyi beszéd stb.) értékesítik ideológiailag mint az „észvallás" elemét.

Természetesen ezek a nézetek, amelyek Németországban uralkodtak, bizonyos hatást gyakoroltak a fiatal Hegelre is. Sőt, amikor a frankfurti korszakban válságba jut az emberiség fejlődésének hegeli perspektívája, akkor a kérdésfeltevésnek ez a német módja — miként a következő fejezetben látni fogjuk — lényegesen megerősödik, és elvezet ahhoz a koncepcióhoz, amelyben a kereszténység megalapítója mint világtörténeti-tragikus alak szerepel. Hegel Bernben még jóval csekélyebb rokonszenvvel és megértéssel viseltetik Jézus iránt. Noha, mint valamilyen tiszta erkölcs tanítójával, némiképp

rokonszenvezik vele. De ahogy az előző fejezetben láthattuk, mint ilyent is lényegesen kevesebbre becsüli Szókratésznél. Ez a Krisztus számára kedvezőtlen összehasonlítás szervesen fakad a fiatal Hegel koncepciójának egészéből. Jézus mint tanító a társadalom életétől való elkülönülésre, egyéni elzárkózásra neveli tanítványait, míg Szókratész bevezeti őket a közéleti tevékenységbe.

Tehát bármilyen nagy különbségek választják is el Krisztus vallását a későbbi kereszténységtől, mégis mindkettő magánvallás. A fiatal Hegel szemében ezért már Jézus tanítványainak legelső közössége is határozottan „pozitív" jellegű. Ezt már a tanítványok száma is kifejezi, amelyben a fiatal Hegel a fetisizmus jelét látja.[67]

Jézus tanításainak pozitív jellege csakúgy, mint tevékenységéé Hegel szerint azon alapszik, hogy Jézus elvi alapon és kizárólag az *egyes emberhez* fordul, a társadalom problémáit pedig elvi alapon figyelmen kívül hagyja. Ez abban fejeződik ki, ahogyan fellép a gazdagság és az egyenlőtlenség ellen, látszólag olyan nézeteket képviselve, melyeknek rokonszenvesnek kellene tűnniük a fiatal Hegel előtt, amelyeket azonban Hegel — kinyilatkoztatásuk nem-társadalmi módja miatt — következetesen elutasít. Hegel például a következőképpen említi a gazdag ifjú híres példáját: „Ha pedig tökéletes akarsz lenni, add el, amid van, és add vagyonodat a szegényeknek, mondja Krisztus az ifjúnak. A tökéletességnek ez a képe, amelyet Krisztus fest, önmagában is azt bizonyítja, hogy Krisztus tanítása mennyire csak az egyes ember képzését és tökéletességét tartotta szem előtt, és hogy mily kevéssé terjeszthető ki a társadalom egészére."[68]

Ezzel elérkeztünk a második történelmi kérdéshez, amelyet Hegel itt felvet. Azért szükségszerű, hogy a kereszténység — ebben a hegeli értelemben — pozitívvá váljék, mert a fejlődés folyamán az egész társadalomra kiterjesztik azokat az erkölcsi parancsokat, amelyek csupán az egyes emberhez fordulnak s kizárólag az embernek mint egyénnek a tökéletesedését célozzák. Hegel azután különbséget tesz e fejlődés egyes fokai között. Első helyen állnak magának Jézusnak a tanításai s kapcsolata közvetlen tanítványaival. A második a Krisztus kivégzése után keletkezett keresztény szekta, amelyben ezek a csíraformában kezdettől fogva jelenlevő pozitív vonások még erősebben kibontakoznak, és erősen pozitív jellegű vallási szektává teszik az eredetileg a keresztények morális egyesítésére szánt első közösséget. S végül a harmadik; e tanok további kiterjesztése az egész társadalomra; a kereszténység mint uralkodó egyház, amelyben a pozitivitásnak ezek az élettől idegen és életellenes erői elnyerik azt a végzetes jelentőségüket, amely meghatározza a középkor és az újkor egész fejlődését.

Láthatjuk, hogy e fejlődés sémája összehasonlíthatatlanul történelmibb, mint a fiatal Hegelnek az antik poliszról kialakított koncepciója. Érdekes

[67] Nohl, p. 33.
[68] Uo., p. 360.

és figyelemre méltó ezzel kapcsolatban, hogy e történelmi fejlődés alapja a fiatal Hegelnél az a rousseau-i gondolat, amely szerint a demokráciák mennyiségi terjeszkedése minőségileg visszahat fejlődésükre. A demokráciáról szóló szakaszban („Társadalmi Szerződés" 3. könyv, 4. fejezet) Rousseau pontosan arról beszél, hogy valamely demokrácia pusztán mennyiségi terjeszkedése veszélyes, sőt végzetes lehet annak demokratikus jellegére nézve. Nos, fölöttébb jellemző, hogy Rousseau-nak ezeket a megjegyzéseit, amelyek nála közvetlenül az ókori demokráciákra vonatkoznak, Hegel kizárólag a kereszténységre alkalmazza. Természetesen azzal a nem lényegtelen hangsúlyeltolódással, hogy a bomlás motorja nem a közvetlen demokráciák valamilyen belső dialektikája, miként Rousseaunál, hanem az a dialektika, amely a magánmorált, az egyénekre mint ilyenekre vonatkozó erkölcsi parancsokat, kiterjeszti valamilyen nagyobb társadalomra. A társadalom megnagyobbodása azután a fiatal Hegel szerint a mennyiségi kiterjedés mértékétől függően a pozitivitás különböző minőségi fejlődési formáit termeli ki. (Itt tehát a mennyiség és a minőség közötti átmenetnek az első, még igen kezdetleges, sematikus és öntudatlan formáját lehet megfigyelni Hegelnél. Nem érdektelen megemlítenünk, hogy később Hegelnél kifejezett formában, persze általánosítva és módosítva, visszatér ez a rousseau-i gondolat az állam és az alkotmány kérdései kapcsán. Például az Enciklopédia 108. §-ának Függelékében.)

Hegel tehát abból indul ki, hogy a kereszténység későbbi szörnyűséges oldalai „már megvoltak első, kialakulatlan változatában — s ezeket azután az uralomvágy és a képmutatás kihasználta és kiterjesztette". Majd általánosítva hozzáteszi: a keresztény vallás története „egy újabb példa arra a számtalan többi után, hogy azok a berendezkedések és törvények, amelyek egy olyan kis társadalom sajátjai, ahol minden polgár szabadon dönti el, hogy a társadalom tagja kíván-e lenni, vagy sem — ha kiterjesztik őket a nagy polgári társadalomra, akkor sohasem megfelelőek, és nem egyeztethetők össze a polgári szabadsággal"[69].

Hegel ezekután rendkívül részletesen elemzi, hogy mennyiben módosultak Krisztus egyes tanításai és parancsai már az eredeti közösségen belül is, és hogyan fejlődtek később, a kialakult keresztény egyházban a teljes pozitivitásig, a despotizmus képmutatásáig. Az elemzés részletességét Németország korabeli állapotai magyarázzák; Hegel leveleiből tudjuk, hogyan értékesítette a saját céljaira a reakciós ortodoxia például Kant filozófiáját. Ám Hegel fiatalkori írásait ezek az elemzések sem teszik „teológiaivá", hiszen tartalmuk lényegében éppen teológiaellenes; de az egyes keresztény tanok leleplezésének története számunkra ma nem különösebben érdekes. Ezért a történelmi fejlődés elvi oldalának ábrázolására szorítkozunk. Itt ismét hangsúlyoznunk kell, hogy a fiatal Hegel mindenütt kiegészíti a keresztény közösség mennyiségi terjeszkedésének motívumát azzal, hogy gazdasági és tár-

[69] Uo., p. 44.

sadalmi különbségek hatolnak be ezekbe a közösségekbe, vagyis megint csak mérvadó szerepet játszik Hegel történelmi alapkérdése, a vagyonok egyenlőtlenségének problémája. Ilymódon hullik szét a közösség megnagyobbodásával a tagok eredeti szűk egyesülése és testvérisége. Ilymódon szűnik meg az első közösségek eredeti vagyonközössége, pontosan azáltal, hogy a tagság anyagilag és társadalmilag különböző rétegekből tevődik össze. Az eredeti vagyonközösség „többé nem követelménye a (tagok — *L. Gy.*) felvételének... annál inkább az önkéntes hozzájárulás a társaság pénztárához, mint eszköz arra, hogy megvegyék a belépőt a mennyek országába...; a papság a továbbiakban mindig nyert ezen, hiszen a világiak körében népszerűsítette ezt a bőkezűséget önmaga iránt, de nagyon is óvakodott tőle, hogy saját szerzett tulajdonát elkótyavetyélje, s így, hogy inkább önmagát, s ne a szegényeket és segítségre szorulókat gazdagítsa, az emberiség másik felét koldussá tette". Ugyanígy változik át a kezdeti egyenlőség képmutatássá, pozitív vallási dogmává; „csakugyan, ezt az elméletet teljes egészében fenntartották, de agyafúrtan hozzátették, hogy ebben a formájában csak az égben van így, s ezért e földi életben többé nem vettek róla tudomást". Ilymódon a kereszténység minden szokása és szertartása pozitívvá válik, azaz embertől idegen komédiává, amely képmutató módon semmibe veszi a részvevő emberek valóságos állapotát. Az úrvacsora például eredetileg a tanító búcsúja volt tanítványaitól, később aztán az elhunyt és szeretett tanító emlékünnepélye lett. Erre vonatkozóan a mérvadó vallási-morális probléma ismét csak a tanítványok közötti egyenlőség és testvériség volt. „Ahogyan a kereszténység általánossá válásával az egyes keresztények rangja mind egyenlőtlenebbé vált, amit az elméletben elvetettek ugyan, a gyakorlatban azonban fenntartottak, úgy szűnt meg ez a testvériség."[70] A kereszténység minden területen pozitív egyházzá fejlődik, alapítóinak eredeti magánerkölcsét dogmatikus álszenteskedéssé változtatja, s — a fiatal Hegel véleménye szerint — ez a szükségszerű és megfelelő vallása az olyan társadalomnak, mely a magánérdekekre épül, a burzsoák társadalmának.

A fiatal Hegel felfogása szerint ebből a helyzetből csupán egyetlen kiút van: az emberek ókori szabadságának és öntevékenységének megújhodása. Utaltunk már rá, hogy a fiatal Hegel fejlődésének imperialista magyarázói diadalmasan említik, hogy Hegel behatóan tanulmányozta Mosheim egyháztörténetét. De Hegel ifjúkori fejlődésének teológiai jellegét illetően ebből sem lehet érvet kovácsolni. Hegel ugyanis eleve kilátástalannak ítél és elutasít minden olyan kísérletet, mely a kereszténység pozitivitását keresztény-vallási úton próbálja leküzdeni. Nyilvánvalóan tanulmányozta a kései szektamozgalmak történetét, de ezáltal ilyen elutasító következtetésre jutott. Éppen Mosheim műve kapcsán említi azokat az embereket, akik időről időre felbukkannak, s a kereszténység eredeti moralitásához való visszatérés révén

[70] Uo., p. 167. skk.

próbálják megszüntetni a kereszténység halott pozitivitását. A következőket mondja ezeknek a törekvéseknek a sorsáról: „Ha nem tartották fenn hitüket kizárólag önmaguk számára, akkor valamilyen szektát alapítottak, s ez — feltéve, hogy az egyház nem nyomta el — elterjedt és minél jobban eltávolodott forrásától, alapítójának megint csak azokat a szabályait és törvényeit őrizte meg, amelyek a hívek számára immár nem a szabadságból vett törvények voltak, hanem újra csak egyházi statútumok; ez pedig ismét új szekták keletkezésére vezetett..."[71] Tehát a kereszténység pozitivitása, minden végzetes következményével egyetemben, mindaddig leküzdhetetlen, amíg fennmarad az emberi társadalomnak az a formája, amelynek a kereszténység elterjedését és uralmát köszönhette.

A fiatal Hegel írásai igen részletesen ábrázolják azt a folyamatot, amelynek során a kereszténység minden morális problémát eltorzított, s képmutatássá és a despotizmus előtti alázatossággá változtatott. Itt átsiklunk mindazokon a fejtegetéseken, amelyek a tisztán egyéni morál kérdéseivel foglalkoznak, és figyelmünket arra a bírálatra összpontosítjuk, amellyel Hegel a kereszténységnek a közélet, az állam, a történelem területén gyakorolt hatását illeti.

A legjellemzőbb és legélesebb kritikai észrevételeket Hegelnek azokban a berni jegyzeteiben találhatjuk, amelyek közvetlenül kapcsolódnak Gibbon történelmi művének kivonataihoz. Hegel itt a következőket írja: „Az első keresztények vallásukban vigaszt leltek és reménységet, hogy a jövőben jutalom vár rájuk, ellenségeikre pedig büntetés — elnyomóikkal szemben, akik a bálványimádók voltak — de egy kolostor alattvalója, vagy egyáltalán valamely despotikus állam alattvalója nem szólíthatja bosszúra vallását államának dőzsölő, a szegények verejtékét tékozló főpapjai és uzsorásai ellen, hiszen ők is ugyanazt a misét hallgatják, sőt, ők maguk mondják, és így tovább — de emberi jogainak minden megcsorbításáért annyi vigaszt, annyi kárpótlást talált mechanikus vallásában, hogy állatiságában elveszítette ember voltának érzését..."

„A római császárok alatt a keresztény vallás nem volt képes gátat vetni az összes erény pusztulásának, az uralkodók önkényuralmának és rémtetteinek, annak, hogy eltiporják a rómaiak szabadságát és jogait, hogy letűnjön a géniusz, minden szép művészet, minden alapos tudomány — nem volt képes új életre kelteni a letűnt bátorságot, a nemzeti erény és nemzeti boldogság kiszáradt ágait —, hanem, miközben az általános romlás őt magát is kikezdte és megmérgezte, e torz alakban szolgáival együtt, mint a despotizmus eszköze, rendszerbe foglalta a művészetek és tudományok pusztulását — a szenvedő tűrést, amikor letiporják az emberség, a humanitás és a szabadság minden szép virágát — a despotáknak való engedelmességet, prókátora és lelkes magasztalója a despotizmus égbekiáltó bűneinek, és ami még rosszabb, mint az ilyen egyes bűnök, magának ama despotizmus-

[71] Uo., p. 210. sk.

nak is, amely kiszív és lassú titkos méreggel aláás minden emberi életerőt."[72]

Hegel ezt a sötét képet, amelyet a kereszténység történelmi hatásairól festett, nemcsak a hanyatló Rómára, hanem az egész középkori és újkori történelemre vonatkoztatja. Másutt a következőket mondja a keresztény vallás történelmi hatékonyságáról: „Mily kevéssé tudott úrrá lenni a rendek romlottságán, az idők barbárságán, a népek durva előítéletein. A keresztény vallás ellenfeleinek, akik emberi érzésekkel tele szívvel olvasták a keresztes-háborúk történetét — Amerika felfedezését — a jelenlegi rabszolgakereskedelemét, s nem csupán e fényes eseteket, amelyekben részint a keresztény vallás kapott kiváló szerepet, hanem általában a fejedelmi romlottságnak és a nemzetek elvetemültségének egész láncolatát, és akiknek eközben a szívük vérzett — majd mindezt összevetették azzal, hogy a vallás tanítói és szolgái kiválóságuk, közhasznú voltuk elismerésére tartanak igényt, és a hasonló szócsépléssekkel — keserűséggel, gyűlölettel kellett eltelniök a keresztény vallással szemben..."[73]

Hegel mindenütt hasonlóképpen tárgyalja a kereszténység következményeit, a történelem minden korszakában, a történelem minden területén, ahol e vallás működött. Minduntalan hangsúlyozza például, hogy Európa társadalmilag és politikailag legzüllöttebb országai éppen azok, ahol a legerősebb az egyház befolyása, így például az egyházi állam vagy Nápoly. Majd a következő kifejező formában foglalja össze az egyház elleni, újra és újra visszatérő vádat: „Az egyház arra tanított, hogy a polgári és politikai szabadság csupa szenny a mennyei javakhoz képest, hogy meg kell vetni az élet élvezetét."[74] Ilymódon a kereszténység, egész uralkodása alatt, lealacsonyított minden emberséget; ilymódon vált fő támaszává minden despotikus önkénynek, minden sötét reakciónak. És a fiatal Hegel mindebben nem egyedi visszaéléseket, nem züllött egyházi vagy világi uralkodók kilengéseit látja. A kereszténységnek ez a hatása szerinte sokkal inkább annak legbenső lényegéből: pozitivitásából fakad.

Azokból a fejtegetésekből, amelyekben Hegel szembeállította a kereszténység nyomorultságát az ókor hősi moráljával, elég világosan kiderült, hogy a kereszténység mint a magánélet, mint a magánérdek vallása, mint olyan vallás, mely az egyes emberhez fordult, szükségképpen megsemmisítette az antikvitás minden nagy erényét. Olyan világnézetet teremtett, melyben minden hősiesség, minden önfeláldozás nevetségesnek látszik. Hiszen annak az embernek a szemében, aki kizárólag a tulajdonával törődik, csak nevetséges lehet mindenki, aki életét hősiesen feláldozza a közjóért.[75] De a fiatal Hegel, mint a nyárspolgári önzés megnyilvánulásait, ugyanígy el-

[72] Uo., p. 365. sk.
[73] Uo., p. 39.
[74] Uo., p. 207.
[75] Uo., p. 230.

utasítja az individualizmus kifinomultabb, szellemibb kielégítését is. Így különösen a lélek halhatatlanságába, az örök üdvösségbe vetett hitet. Itt emlékeztetjük az olvasót arra a képre, amelyet Hegel az ókori köztársaságok hőseiről rajzolt, akik nem tartottak számot és nem is törekedtek egyéni halhatatlanságra, mert életük tökéletesen beleolvadt a republikánus közösség életébe.

Ennek a hősiességnek — mint tudjuk — az volt az alapja, hogy az antik városállamokban megvalósult a nép öntevékenysége. Idevonatkozó nézeteinek kapcsán utaltunk rá, hogy Hegel az antik köztársaságokat rendek nélküli társadalomnak képzelte. Ezzel szemben a kereszténységet, amint ez idézett kijelentéseiből világosan kitűnik, szoros összefüggésbe hozza a társadalom rendi rétegződésével, s főként a papságot tekinti külön rendnek. Ez a rendi elkülönülés Hegelnél — néha a céhekkel hasonlítja össze a papságot — a társadalom valamennyi anyagi és szellemi érdekére vonatkozik. A korábbiakban már nyomon követtük, hogy Hegel mint szükségszerű történelmi folyamatot ábrázolta azt az átalakulást, amelynek során a vagyonközösség a kolostorok önző gyarapodási törekvésévé vált. Másutt részletesen beszél a rendi tagolódástól még mentes nép öntevékenységéről, és szembeállítja ezzel a keresztény papságot, mint a „mondák letéteményesét"[76], mint a vallási igazságok egyedüli kisajátítóját. Ez a monopólium egyúttal eszköz, amelynek segítségével a papi rend gyakorolhatja saját uralmát s támogathatja a világi hatalmasok despotizmusát. Az a tény pedig, hogy a kereszténység mítoszai és mondái idegenek az európai népektől, Hegel szemében csak tovább fokozza e monopólium hatalmát csakúgy, mint elnyomó természetét.

Tehát a kereszténység pozitív vallásának uralma alatt az emberek olyan társadalmi világban élnek, mely mint megszüntethetetlenül „adott", tökéletesen idegen világ áll velük szemben. A kereszténység pozitív vallásának végzetes történelmi küldetése a fiatal Hegel szerint abban összpontosul, hogy az emberekben megtöri az öntevékenységre, a szabad emberek társadalmára irányuló akaratot. Hegel a keresztény vallás társadalmi szerepét ezért a következőképpen foglalja össze: „Számukra ez már csak az istenségben jelent meg, amelyet a keresztény vallás felkínált nekik, túl azon, ameddig hatalmunk és akaratunk terjed, de rimánkodásunk és könyörgésünk számára hozzáférhetően — morális eszme megvalósítását tehát i m m á r c s a k k í v á n n i lehetett, a k a r n i t ö b b é n e m (hiszen amit kívánhatunk, azt magunk nem végezhetjük el, saját közreműködésünk nélkül szeretnénk hozzájutni). A keresztény vallás első hirdetői olyan forradalomba vetették reményüket, melyet isteni lény visz végbe, miközben az emberek tétlenek maradnak — amikor pedig e remény végképp szertefoszlott, megelégedtek azzal, hogy az egésznek ezt a forradalmát a világ végére várják."[77]

[76] Uo., p. 65.
[77] Uo., p. 224. (Kiemelés tőlem — *L. Gy.*)

Igen világosan láthatjuk ebből, hogy a fiatal Hegel gyűlölete és megvetése a pozitív vallás, a kereszténység iránt, leginkább a forradalomért való lelkesedés forrásából táplálkozik. Éppen mert a forradalmat tisztán idealista módra képzeli el, mint az — általa társadalmilag átértelmezett — „gyakorlati ész" megvalósítását, szükségképpen az akarat kérdése játssza nála a főszerepet. Az akarat — mint láttuk — a fiatal Hegel szemében nemcsak a gyakorlat elve, hanem egyszersmind maga az abszolútum. Minden ezen az akaraton múlik. Az antik városállamok dicsősége addig tartott, amíg az emberek szabadok akartak lenni. S mivel a kereszténység tétlen és alázatos vággyá tette az aktív és szabad akaratot, lehetővé és szükségszerűvé vált, hogy a despotizmus uralkodjék a világon. Hegel persze látott társadalmi-történelmi okokat is, amelyek hozzájárultak ahhoz, hogy az akarat átváltozzék puszta vággyá. De éppen azért, mert német volt — és Németországban ez idő tájt akkor sem láthatott volna demokratikus forradalomra törő objektív erőket, ha jóval kevesebb idealista előítélet és illúzió élt volna benne —, utópikus forradalmi reménysége szükségképpen az idealista módon eltúlzott, túláradó akaratban összpontosult.

Természetes, hogy az ilyen idealista világnézetben szükségképpen a vallás válik a történelmi fejlődés fő hajtóerejévé. Ez az oka annak, hogy a fiatal Hegel a vallás pozitivitásában látta az emberiség felszabadulásának azt a döntő akadályát, azt a monstrumot, amelynek odakiáltja — akárcsak Voltaire — a maga „écrasez l'infâme!"-ját. A vallásról és a vallás történelmi szerepéről alkotott nézeteit ezért a következőkben foglalja össze: „A római fejedelmek despotizmusa ilymódon száműzte a földről az ember szellemét, a szabadság elrablása az embert arra kényszerítette, hogy az istenségbe mentse át saját örökkévalóságát, saját abszolútumát — a nyomorúság pedig, amelyet terjesztett, arra kényszerítette, hogy a boldogságot az égben keresse és az égtől várja. Az istenség objektivitása lépést tartott az emberek romlottságával és rabszolgaságával, tulajdonképpen csak megnyilatkozása, megjelenése volt az idők eme szellemének... az idők szelleme az isten objektivitásában nyilatkozott meg, midőn... az embert tőlünk idegen világba helyezték, amelyből nem részesedünk, ahol tettünkkel magunkat nem műveljük, hanem ahova legfeljebb bekoldulhatjuk vagy bevarázsolhatjuk magunkat, midőn az ember nem-én, istensége pedig egy másik nem-én volt... E korszakban az istenségnek mint szubjektív valaminek, tökéletesen meg kellett szűnnie, teljesen objektummá kellett válnia; az erkölcsi maximák ama visszásságát pedig igen könnyen és következetesen igazolta az elmélet... Ez a rendszere minden egyháznak..."[78]

Végül ki kell emelnünk még egy oldalát annak a bírálatnak, amelyet Hegel a keresztény valláson gyakorol, nevezetesen a *valósággal való megbékélés*

[78] Uo., p. 227. sk. — Éppen itt, ahol elérkeztünk a kereszténység ellen vívott harcának döntő pontjához, még a stílusjegyekig menően is felfedezhetjük Georg Forster nézeteinek hatását. Így például a plasztikus „bekoldulni" kifejezést megtaláljuk Hegel Forster-kivonataiban, és itt is, hasonló összefüggésben, mint Forsternél magánál.

kérdését. Elsősorban azért, mert ebben a kérdésben különös élességgel felszínre jut a fiatal Hegelnek, illetve későbbi fejlődésének ellentétessége. Hegel újra és újra visszatér erre a kérdésre, mégpedig a legélesebb kifejezésekkel. Csak néhány jellemző helyet idézünk. Azt mondja: „E romlott emberiség körében, melynek erkölcsi tekintetben önmagát is meg kellett vetnie..., szükségképpen kitermelődött és szívesen meghallgatásra talált az emberi természet romlottságáról való tanítás; e tan... kielégítette a büszkeséget, hogy elhárítsák maguktól a bűnt, és még a nyomorúság érzésében is büszkeségre találjanak okot; e tan dicsőséggé tette azt, ami szégyen, szentesítette és megörökítette a tehetetlenséget, amennyiben vétekké tette még azt is, hogy valamely erőnek akár a lehetőségében is higgyenek."[79] Másutt pedig: „Midőn azonban a kereszténység behatolt a romlottabb, előkelőbb osztályba, midőn saját kebelén belül kialakultak az alacsonyrendűek és előkelők közötti jelentős különbségek, midőn a despotizmus mindinkább megmérgezte az élet és a lét minden forrását, a kor abban a fordulatban tárta fel lényének teljes jelentéktelenségét, amely az isten isten-voltáról alkotott fogalmaiban, illetve az ekörül folyó viszálykodásokban ment végbe, s mezítelenségét annál leplezetlenebbül elárulta, minél inkább körülvette e fordulatot a szentség nimbuszával, s az emberiség legnagyobb dicsőségeként magasztalta."[80] Végül pedig még egyszer: „ily közérzettel a népnek üdvözölnie kellett azt a vallást, amely az idők uralkodó szellemét, az erkölcsi tehetetlenséget, a becstelenséget, hogy eltűrik mindennek lábbal tiprását, tisztességgé s a legnagyobb erénnyé emelte a szenvedő alázatosság nevében, mely művelet révén az emberek örömteli csodálkozással látták, hogy a mások megvetése és önnön szégyenük érzése immár nyugalommá és büszkeséggé változott"[81].

Hegelnek ezeket a nézeteit azért kellett ilyen hosszú idézetekkel szemléltetnünk, hogy későbbi fejlődésének ismerői előtt is áttekinthetővé váljék a teljes távolság, amely ebben a kérdésben elválasztja a fiatal Hegelt későbbi fejlődésétől. Tudjuk, hogy a valósággal való „megbékélés" Hegel későbbi történelemfilozófiájának egyik csomópontja, bár természetesen dialektikusan kell érteni, úgy, ahogyan Engels Feuerbachjában bemutatja Hegelnek ezeket a nézeteit. Hogy mennyi belső ellentmondás van ebben a kapcsolatban, amely az érettebb Hegelt a történelmi valósághoz fűzi, azt majd akkor fogjuk látni, amikor későbbi elemzéseinkben kimutatjuk, hogyan alakult ki ez az álláspont a frankfurti válság idején, majd később Jénában. De ennek a nézetnek mindig az a dialektikus magva, hogy Hegel elismeri a társadalmi valóságot úgy, ahogyan az létezik, még akkor is, ha e valóság természetszerűleg csupán egyik foka, egyik mozzanata a történelmi fejlődésnek, ha a történelmi fejlődés során ezért szükségképpen és természetszerűleg átváltozik

[79] Uo., p. 225.
[80] Uo., p. 226.
[81] Uo., p. 229.

nem-valósággá, nem-létté, megszüntetetté-válássá. Ez az oka annak, hogy a késői Hegel szemében a világnézetek szükségképpen úgy jelennek meg, mint a kor történelmileg szükségszerű gondolati összefoglalásai. Ennek a késői koncepciónak olyan történelemkép az előfeltétele, melyben az emberi nem kezdeteitől egészen a jelenig tart a történelem dialektikájának folytonos fejlődése.

A késői Hegelnél a „megbékélés" kategóriája azt fejezi ki, hogy a történelem objektív menete független a történelemben tevékeny emberek erkölcsi törekvéseitől és értékeléseitől. A különböző világnézetek, vallások stb. ebben az összefüggésben úgy jelennek meg, mint valamely meghatározott történelmi korszak gondolati összefoglalásai. Tisztán morális értékelésüket éppen ezért a késői Hegel következetesen elutasítja. Persze ez nem jelenti azt, hogy nem foglal állást. Csakhogy állásfoglalásában a világnézetek stb. haladó vagy reakciós jellege a döntő mozzanat, nem pedig az, hogy — miként itt teszi — valamilyen örök, történelem fölötti morálhoz köti őket. A „megbékélés" kategóriája ennyiben jelentős előrelépés Hegel történelemszemléletének fejlődésében.

De ez a fejlődés rendkívül ellentmondásos. Másfelől ugyanis e kategória alkalmazása valóságos megbékélést is jelent a múlt és a jelen nyomorúságos, visszahúzó tendenciáival; elsősorban a német jelennek az ilyen nyomorúságos és reakciós tendenciáit szépíti meg, s oda vezet, hogy Hegelnek fel kell adnia minden harcot, minden tényleges bírálatot, különösen a kereszténységgel szemben. Amikor tehát történeti-tudományos szempontból túllép a berni időszak moralizáló lázadásán, akkor ennek a haladásnak a másik oldalon az az ára, hogy gondolkodása nagymértékben elveszíti progresszivitását.

A fiatal Hegel még nem lát olyan történelmileg szükségszerű objektív utat, mely a „valóságos" jelenhez vezetne. Számára a valóságos jelen a francia forradalom nagy csodája: az antik demokratikus szabadság illuzórikus megújhodása. A tulajdonképpeni ókort pedig a despotizmus, az elnyomás, a pozitív vallás romlott és elfajult korszaka választja el jövendő megújhodásától. És bár Hegel látja azt a történelmi szükségszerűséget, amely létrehozta a pozitív vallást, de nem képes meglátni semmilyen reális történelmi erőt, mely magán e valláson belül működne s — annak belső dialektikája révén — az antikvitás megújhodására vezetne. (Jellemző, hogy egyetlen fennmaradt fiatalkori feljegyzésében sem foglalkozik a francia forradalom *valóságos okaival.*)

Hegel felfokozottan illuzórikus vágyakozást táplál magában az emberiség forradalmi megújhodása iránt, s ez nem teszi lehetővé, hogy történelemfilozófiája módszertanilag egységes szempontra épüljön, hogy valóban a maga dialektikájában mutassa meg a jelenbe s a jövő perspektívája felé vezető utat. A jövő perspektívája, az antik szabadság megújhodása, Hegelnél ilymódon csupán posztulátum marad, s ennek az elvont posztulátumnak a szükségszerű és szerves kiegészítője az a szenvedélyes gyűlölet a kereszt-

ténységgel szemben, amelynek példáit az előbbiekben láthattuk. Ez a gyűlölet abból fakad, hogy a fiatal Hegel a szabadságot és a többi morális fogalmat *örök*, történelem fölötti kategóriának tekinti. A kereszténység szerinte megsérti, megrontja az erkölcsnek ezeket az örök igazságait, s a szentség hazug nimbuszával veszi körül azt, ami sekélyes, ami örökké megvetendő. A fiatal Hegel egész forradalmi gyűlöletét a morális fogalmaknak erre az elferdítésére zúdítja.

Helytelen lenne, ha Hegel éretté válását egyszerűen úgy tekintenénk, mint nézeteinek haladását. Persze Hegel fejlődésében — éppen a történelemfelfogást illetően — rendkívül nagy haladás megy végbe. Hegel éppen azáltal vált a német idealizmus filozófiai vezéralakjává, hogy elfordult ifjúkorának forradalmi eszményeitől, s éppen ez tette lehetővé, hogy oly mély és igaz módon ragadja meg a történelmi fejlődés szükségszerűségét, valamint feldolgozásának módszertanát, ahogyan ez az idealizmusnak mint olyannak a talaján nem lett volna lehetséges. De abban, hogy ez a fejlődés, ez az érettség csak azon az alapon bontakozhatott ki, hogy Hegel lemondott a demokratikus forradalom célkitűzéseiről, Németország gazdasági és társadalmi elmaradottságának tragikus jellege tükröződik. Marx és Engels ismételten rámutattak arra, hogy a „német nyomorúság" elleni harcukban még a kor legnagyobb németei is alul maradtak; hogy még az olyan óriás is, mint Goethe, „hol kolosszális, hol kicsinyes".[82] E sorsot Hegel sem kerülhette el. Ha pedig nyomon követjük nézeteinek továbbfejlődését egészen addig a nagyszerű formáig, amelyben az idealista dialektikát egységes módszerbe foglalta össze, akkor szüntelenül szem előtt kell tartanunk a német fejlődésnek ezt a meghasonlottságát, amely Hegelt is „hol kolosszálissá, hol kicsinyessé" tette.

6. *A „pozitivitás" jelentősége Hegel gondolati fejlődésében*

Eddigi fejtegetéseinkben megrajzoltuk a fiatal Hegel történelemfilozófiájának körvonalait. Most mindössze az a feladatunk, hogy néhány szóval filozófiai jelentőségükben is jellemezzük azokat a fogalmakat, amelyek Hegel számára ebben az időben középponti szerepet játszottak. Itt egyelőre még nem térünk ki e hegeli fogalmak voltaképpeni bírálatára. Feladatunk ugyanis pillanatnyilag az, hogy vázlatosan nyomon kövessük Hegel nézeteinek fejlődését mindaddig, amíg eljutunk e gondolatok első végleges és történelmileg jelentős megfogalmazásához „A szellem fenomenológiájá"-ban. Csupán ezen a szinten válik majd lehetségessé, szükségessé és valóban tanulságossá, hogy igazságtartalmára nézve felülvizsgáljuk a dialektika hegeli színvonalát, szembesítsük azt a materialista dialektikával, hogy ilymódon megállapít-

[82] Engels: Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa, II. MEGA, I. 6., p. 57. — [Német szocializmus versben és prózában. 2. MEM. 4., p. 220.]

hassuk az idealista dialektika hegeli csúcspontjának történelmi jelentőségét és filozófiai határait. Amíg idáig nem jutunk el, addig kérdésfeltevésünk bizonyos mértékig belül marad Hegel saját fejlődésén, vagyis azt próbáljuk megállapítani, hogy milyen jelentősége volt Hegel egyes problémafeltevéseinek, illetve problémamegoldásainak a hegeli dialektika fejlődésében a későbbi, fejlettebb fokok szempontjából. Bizonyára nem okozna különösebb nehézséget, ha már ennek a korszaknak az összes fogalmát is részletes materialista bírálatnak vetnénk alá. De fejlődésének későbbi fokain egyrészt Hegel maga is túllép gondolkodásának bizonyos hiányosságain és egyoldalúságain, bizonyos metafizikus oldalain, másrészt nézeteinek soha le nem küzdött idealista fogyatékosságai — lényegüket tekintve — változatlanok maradnak minden korszakban. Ha tehát most kerülne sor részletes filozófiai bírálatra, ez mindkét esetben elkerülhetetlenül ismétlésekre vezetne.

Láttuk, hogy a pozitivitás az a középponti, filozófiailag és történetileg egyaránt döntő fogalom, amellyel Hegel ebben az időben dolgozik. Abban a formában, amelyet a hegeli filozófia mostanáig elért, azaz abban, ahogyan a szubjektív öntevékenységet és szabadságot szembeállítja a halott objektivitással és pozitivitással, már benne foglaltatik a későbbi, kibontakozott hegeli dialektika egyik középponti kérdése: az a kérdés, amelyet Hegel később rendszerint a „külsővé-idegenné-válás" kifejezéssel jelöl, és amely — Hegel később átfogóvá és rendszeressé vált nézetei szerint — magában hordja a tárgyiasság egész problémáját a gondolkodásban, a természetben és a történelemben. Gondoljunk csak arra, hogy a későbbi hegeli filozófia az egész természetet úgy tekinti, mint a szellem külsővé-idegenné válását.

Ebben az időben Hegel még egyetlen problémát sem vet fel kifejezetten ismeretelméleti értelemben. Ha olykor például Fichte terminológiáját használja, az embereket és a kereszténység istenét pedig a nem-én kifejezéssel jelöli, akkor — mint láttuk — ez távolról sem jelenti azt, hogy Hegel egyszerűen a fichtei ismeretelmélet talaján áll. Csupán azért él ezzel a kifejezéssel, hogy plasztikusan és patetikusan jellemezze az emberiség valamely társadalmi-erkölcsi állapotát. Hasonlóan szabadon kezeli a kanti filozófia kategóriáit is. Ami ebben a korszakban Hegelt — mondhatnánk: kizárólagosan — érdekli, az a társadalmi gyakorlatnak és a vallási-morális ideológiának a kölcsönös összefüggése. Ezzel kapcsolatban igen jellemző a fiatal Hegel pillanatnyi fejlettségi fokára, hogy noha e társadalmi gyakorlat szubjektumát mindig valamilyen kollektív szubjektumnak tekinti, még csak kísérletet sem tesz arra, hogy e szubjektum lényegét filozófiailag tisztázza, fogalmát pontosan meghatározza. Aki ismeri a hegeli filozófia további fejlődését, jól tudja, hogy ez a szubjektum később a „szellem" alakját ölti; hogy Hegel rendszerének a logikára és természetfilozófiára felépített megkoronázása az a fejlődési folyamat, amely a szubjektív szellemtől, az objektíven keresztül, az abszolút szellemig vezet. Sem Bernben, sem Frankfurtban nincs még szó ilyen fogalmi rendszerezésről. E fejlődési folyamat első

megfogalmazása majd „A szellem fenomenológiájá"-ban jelenik meg. A berni tanulmányok idején Hegel közvetlen érdeklődése történelmi természetű: a konkrét történelem menetében kívánja figyelemmel kísérni e kollektív szubjektumnak (mely nem más, mint a társadalmi fejlődés folytonosságának idealista módon misztifikált hordozója) a sorsát. Más lapra tartozik, hogy maga ez a történelmi folyamat is elvont idealista konstrukció; annak a ténynek viszont, hogy Hegel e történelmi vizsgálódásai során rátalál a pozitivitásnak, az objektivitásnak a fogalmára, kiemelkedő jelentősége van egész későbbi filozófiai fejlődésére nézve.

Hegel ugyanis ilymódon alakítja ki azt a koncepciót, amelyben a tulajdonképpeni objektivitást, a tárgyak függetlenségét az emberi észtől úgy tekinti, mint olyan terméket, melyet ugyanennek az észnek a fejlődése, ugyanennek az észnek a tevékenysége hozott létre. Ez az elképzelés már azokat a gondolatmeneteket súrolja, amelyek majd fejlett dialektikájának tetőpontját alkotják, de egyszersmind felállítja és rögzíti önmaga számára az idealizmusnak azt a korlátját is, amelyet gondolkodása sohasem lesz képes meghaladni. A második mozzanat minden materialista számára magától értetődik, és a negyedik fejezetben majd részletesen idézzük Marxnak azt a rendkívül mélyenszántó bírálatát, amely az egész hegeli filozófiának ezt a korlátját illeti. A hegeli dialektika keletkezésének szempontjából az első mozzanat a mérvadó jelentőségű, bár természetesen megbonthatatlanul összefonódik azokkal a korlátokkal, amelyek a másodikból következnek. Azt a koncepciót tartalmazza ugyanis, hogy az egész társadalmi fejlődés, beleértve minden olyan ideológiai formát, melyet a történelem során létrehoz, magának az emberi tevékenységnek a terméke, annak a folyamatnak a megjelenési formája, amelyben a társadalom megtermeli és újratermeli önmagát. A történelemnek ezzel a dialektikus elképzelésével a német idealizmus túllép a mechanikus materializmus történelemfelfogásának bizonyos — ugyancsak idealista — korlátain. A mechanikus materializmus lényegében egyrészt csak a társadalmak állandóan jelenlevő természeti feltételeit (éghajlat stb.) tudta bevonni történelemszemléletébe, másrészt az emberi gyakorlat vizsgálatában arra szorítkozott, hogy felfedje azokat a látható és kézzelfogható okokat, amelyek az egyes ember cselekvését határozzák meg. Engels energikusan hangsúlyozza, hogy Hegel — természetesen későbbi — történelemfilozófiája ebben a vonatkozásban fölötte áll elődei elképzelésének: „A történetfilozófia ellenben, nevezetesen Hegel képviselte alakjában, elismeri, hogy a történelmileg cselekvő embereknek sem a szembetűnő, sem pedig a valóban hatékony indítóokai korántsem a végső okai a történelmi eseményeknek, hogy ezek mögött az indítóokok mögött más mozgatóerők állnak, amelyeket ki kell kutatni; de a történetfilozófia ezeket az erőket nem magában a történelemben keresi, inkább kívülről, a filozófiai ideológiából viszi be őket a történelembe."[83] Ezt az elismerést és bírálatot annyiban

[83] Engels: Feuerbach, id. kiad., p. 57. — [MEM 21., p. 285.]

kell módosítanunk a fiatal Hegelt illetően, hogy történelemfilozófiáját ekkor fokozott mértékben jellemzik az idealista hibák, míg viszont azoknak a kérdésfeltevéseknek, amelyek a történettudomány szempontjából fontosak, itt még csupán csíráit találjuk.

Ezek a csírák azonban kétségkívül felfedezhetők. Egyrészt abban, hogy Hegel kifejezetten hangsúlyozza a történelmi fejlődés mozgatóerőinek társadalmi voltát (bármennyire idealista módon misztifikálja is ezeket az erőket), másrészt abban, hogy a történelmi fejlődés magva már a fiatal Hegel szemében is az emberi szabadság története. Minthogy a vallás pozitivitása tartalmazza ugyan az objektivitás valamilyen általános koncepcióját, de lényegében mégis a társadalmi fejlődés történetileg kialakult s a történelem folyamán megszüntetendő eredménye, éppen ezért kialakul a szabadság történelmi dialektikája, amely persze igen elvont, nagyon is idealisztikus konstrukció. A berni időszakban a fiatal Hegel nagy hármas konstrukciót lát a történelmi folyamatban: az emberi társadalom eredeti szabadságát és öntevékenységét — e szabadság elveszítését a pozitivitás uralkodása alatt — az elvesztett szabadság visszahódítását. Szembetűnő e történelemfilozófia összefüggése Rousseau idealista-dialektikus történelemfelfogásával.

A szabadság elvesztésének és visszahódításának ez a folyamata a fiatal Hegel szemében a vallás problémájában összpontosul. Először is az objektivitás, a pozitivitás halott természete, embertől idegen és emberellenes lényege a keresztény vallásban éri el a legfejlettebb formáját, másodszor pedig a fiatal Hegel szerint — bármennyire igyekszik is gazdasági és társadalmi okokkal magyarázni ezt az átalakulást —, ez a vallás a végső oka annak, hogy kialakulhatott a társadalomnak ez az — emberhez méltatlan — állapota, hogy az ember és környezete között kifejlődhetett ez az — emberhez méltatlan — kapcsolat. A despotizmus megértése, a despotizmus igájának lerázása ezért a fiatal Hegel számára elsősorban azt jelenti, hogy az emberek felszabadulnak ez alól a pozitivitás alól; hogy az emberek megszabadulnak attól a vallástól, amelynek tárgyai számukra túlvilágiak, transzcendensek. A fiatal Hegel ezért követeli a filozófiától: leplezze le és semmisítse meg elméletileg a pozitivitás túlvilági objektivitását, változtasson minden objektivitást ismét öntevékeny szubjektivitássá. „Néhány korábbi kísérlettől eltekintve, kiváltképpen napjainkra maradt, hogy mindazokat a kincseket, amelyeket az égre pazaroltak, legalább az elméletben visszakövetelj ék, mint az ember tulajdonát...[84]

A fiatal Hegelnek ezekben és más hasonló kijelentéseiben olyan filozófiai tendenciát lehet megfigyelni, mely bizonyos rokonságot mutat Feuerbachhal. Rudolf Haym, az ötvenes évek liberális Hegel-kutatója már észrevette ezt a rokonságot, sőt felhívta a figyelmet egy különbségre is a fiatal Hegel és Feuerbach között, bár természetesen tökéletesen figyelmen kívül hagyta Feuerbach materializmusának fölényét Hegelhez képest. Azt mondja: „Isten

[84] Nohl, p. 225.

igazi lényege az ember lényege, mondja Feuerbach. Isten igazi lényege, mondja Hegel, a kiteljesedett politika lényege."[85]

Haym, akinek a filozófiai fejlődése a negyvennyolc előtti korszakban zajlik le, aki ifjúkorában átélte a hegelianizmus felbomlását és Feuerbach erős hatását, legalábbis sejti a valóságos filozófiai összefüggéseket s nem akarja ezeket tudatosan elferdíteni és eltorzítani, miként az imperialista kor újhegeliánusai. Haym természetesen csak a hegeli filozófia erős oldalát hangsúlyozza Feuerbachhal szemben, elhanyagolja viszont a materialista oldalt, amely az összehasonlítás mérlegét egészen másként alakítja. Persze a feuerbachi valláskritikának is megvannak a maga gyengéi, idealista oldalai, amelyeket Engels a leghatározottabban bírált. Feuerbach, mondja Engels, „korántsem akarja a vallást eltörölni: tökéletesíteni akarja. A filozófia maga is olvadjon fel a vallásban."[86] De Feuerbachnak ez az idealista gyengéje nem akadályozhat meg bennünket abban, hogy világosan felismerjük mechanikus materializmusának fölényét az ismeretelméletnek azokban a döntő kérdéseiben, amelyek jelentős hatást gyakoroltak a valláskritikára, noha alkalmazásukat Feuerbach nem mindig viszi végig következetesen.

A materializmusnak ez a fölénye éppen annak a kategóriának, a pozitivitásnak a kapcsán mutatkozik meg, amely a fiatal Hegel számára döntő jelentőségű volt. Nem véletlen, hogy éppen Feuerbach volt az, aki megsemmisítő kritikai támadást indít a hegeli pozitivitás későbbi, fejlettebb, filozófiailag kidolgozottabb koncepciója, a „külsővé-idegenné-válás" ellen. A fiatal Marx mindig elismerte azokat a szolgálatokat, amelyeket Feuerbach a hegeli idealizmus bírálata terén tett, és dialektikus módon továbbfejlesztette mindazt, ami ebben a kritikában értékes volt. A negyedik fejezetben részletesen beszélünk majd erről a kérdésről. Most elegendő lesz utalnunk arra, hogy Feuerbach a természet tárgyait az emberi tudattól függetlennek fogja fel. Ha tehát Feuerbach antropológiailag megszünteti az istenképzetet, ha a vallás istenségét úgy tekinti, mint amit az ember teremtett saját képére, akkor ez nála semmi esetre sem vezet el — miként Hegelnél — az objektivitás megszüntetéséhez, hanem ellenkezőleg: alátámasztja a valóságos objektivitást, a külvilág függetlenségét az emberi tudattól. Egyedül ez a felfogás képes arra, hogy valóban megszüntesse a vallási képzeteket. Hiszen csak ebben jut világosan felszínre e képzetek látszólagos, hazug objektivitása. A vallás tárgyainak hamissága, üressége, tárgyiatlansága csak akkor látszik világosan, ha e tárgyakat élesen szembeállítják a külvilág valóságos objektivitásával, e külvilág helyes gondolati tükröződésének objektivitásával. És bár Feuerbach — miként ezt Engels helyesen észrevette és bírálta — nem képes következetesen végigvinni a vallás materialista megszüntetését, de materialista kérdésfeltevése csíraformában mégis magában rejti azt a módot, ahogyan a vallási képzeteket filozófiailag meg kell szüntetni.

[85] Haym: Hegel und seine Zeit („Hegel és kora"). 1887. Második kiadás, Leipzig 1927. p. 164.

[86] Engels: Feuerbach, id. kiad. p. 39. — [MEM 21., p. 272.]

A valláskritika úgynevezett antropológiai módszere tehát, nevezetesen az, hogy kimutatják: a vallási képzetek csupán az ember önmagáról való gondolatainak, érzéseinek, vágyainak stb. gondolati kivetítései, látszólagos objektivációi — ezért csak a vallás valódi materialista bírálatának részeként lehet helyes módszer. Lenin nagyon világosan felismerte és kifejezően megfogalmazta ezt a gyenge pontot: „Éppen ezért s z ű k Feuerbach és Csernisevszkij kifejezése: »antropológiai elv« a filozófiában. Mind az antropológiai elv, mind a naturalizmus csak pontatlan, gyenge körülírása a m a t e r i a l i z m u s n a k."[87] Lenin itt a tőle megszokott élességgel jellemzi és bírálja a feuerbachi filozófia gyengéit, tág perspektívát nyújt az antropológiai elv bírálatához mindenütt, ahol ez az elv valamilyen idealista filozófia keretei között merül fel.

A fiatal Hegelnél ugyanis erről van szó. Haym legnagyobb hibája, hogy tökéletesen elvonatkoztatja az antropológiai elvet az idealizmustól és a materializmustól, jóllehet az idealista felfogás összefüggésében ez az elv egészen új jelentésre tesz szert. Az idealizmus számára nem létezik a tudattól független tárgyiság. A külvilág tárgyainak igazi objektivitása és a vallási képzetek hamis, hazug ál-objektivitása az idealizmusban egy és ugyanazon szintre kerül. Mind a kettő valamilyen idealista módon misztifikált szubjektum terméke, amin — ebből a szemszögből — nem sokat változtat, hogy az idealista filozófus egyszerűen csak az egyes ember valóságos tudatából indul-e ki, vagy valamilyen misztifikált kollektív vagy „általános", „emberfeletti" tudatból. Tehát ha az idealista filozófus valamilyen kerülőúton a külvilág valóságos tárgyának bizonyos objektivitást kíván tulajdonítani, akkor arra kényszerül, hogy ezt az objektivitást a vallás tárgyaitól se tagadja meg. Ha ellenben meg akarja szüntetni a vallás tárgyait, miként ezt Hegel a pozitív vallás vonatkozásában tenni próbálja, akkor ezzel a valóságos világ egész objektivitását megszünteti, visszaveszi valamilyen „teremtő szubjektivitásba". Nemcsak a fiatal Hegel filozófiája jut erre az utóbbi sorsra, hanem az egész klasszikus német filozófia ide torkollik. Schelling és Hegel törekvései, hogy túllépjenek Fichte misztikus szolipszizmusán és szubjektív idealizmusán, azzal végződnek — persze mindkettőnél más és más módon —, hogy elfogadják az ugyanennyire misztikus azonos szubjektum-objektumot, amely kibocsátja, majd újra visszaveszi magába az objektivitás világát.

Persze a fiatal Hegel még nem dolgozta ki következetesen ezt a módszert; de ez csírájában, tendenciájában már létezik nála. S ez az alapvető beállítottság határozza meg az antropológiai elv alkalmazásának idealista korlátait és fonákságait a fiatal Hegel valláskritikájában. A vallási képzetek ilyen jellegű antropológiai értelmezésének kezdetei ősrégiek. Megtalálhatók már a görög filozófiában, a francia felvilágosítók írásaiban pedig igen gyakran

[87] Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass. Wien—Berlin 1932. p. 325. — [Feuerbach „A vallás lényegéről" c. művének konspektusa. Filozófiai füzetek. Összes Művei, 29., Budapest 1972. p. 56.]

felbukkannak. Amikor tehát a fiatal Hegel az egyes korok vallási képzeteiben az emberek létmódjának kivetülését próbálja felfedezni, amikor megpróbálja szoros összefüggésbe hozni a vallási formákat ezekkel a létmódokkal, akkor mindezzel még nem nyújtott semmilyen eredeti filozófiai teljesítményt. Sőt, az antropológiai elv, a világ antropológiai bírálata lényegesen legyengül idealista hozzáállása révén; jóval gyengébb lesz, mint az a vallás-kritika, amelyet Lenin joggal bírált a régi típusú, jelentős materialistáknál. Röviden, a különbség a következő: azoknál a gondolkodóknál, akik általánosságban materialisták — bármilyen gyengéi vannak is az antropológiai elvnek —, mindig jelen van valamilyen egyértelmű és világos oksági kapcsolat; az ember az, aki istenét (istenképzetét) teremti. Hegelnél viszont valami sajátos és homályos kölcsönhatás alakul ki. Egyrészt az ilyen koncepciónak a csírái is megtalálhatók nála, a demokratikus görög nép szabadsága és öntevékenysége teremti meg az olimposzi istenek derűs világát; az emberek méltatlanságából és lealacsonyításából alakul ki a későrómai despotizmus alatt a kereszténység pozitív vallása stb. De ugyanakkor meg is fordítja a viszonyt: a világtörténelem színpadán az istenek valóságos szereplőkként lépnek fel; az olimposzi istenek a szabadságból erednek, de a szabadság egyben az ő ajándékuk is; a kereszténység nemcsak az önkényuralommal kormányzott nép morális romlottságából fakad, hanem az önkényuralom maga is következmény, amelyet a keresztény vallás okozott.

A vallásfilozófiának ezt a clair obscur-jét Hegel sohasem küzdi le. Nemcsak „A szellem fenomenológiájá"-ban, hanem még vallási problémákkal foglalkozó legutolsó írásaiban is találkozhatunk a szempontoknak ezzel a homályos kettősségével, ami ráadásul a későbbi fejlődés során oda vezet, hogy Hegel filozófiailag mindinkább elismeri a vallás ál-objektivitását. Fiatalkorában még minden szenvedélyével azon van, hogy lerombolja a keresztény vallást. Vallásellenes harcának középponti és gyógyíthatatlan gyengéje viszont, hogy az egyes vallásokat más vallásokkal, a pozitív kereszténységet a nem-pozitív görög vallással akarja helyettesíteni.

Ezáltal a vallás az emberi életnek, a történelem egész menetének elválaszthatatlan alkotórésze lesz. A történelemben nem arról van szó, hogy az emberiség megszabadítja magát azoktól a vallási képzetektől, amelyeket a kezdeti korokból átörökölt, s a társadalmi formációk változásainak megfelelően, évezredeken keresztül újra és újra átalakított. A történelem sokkal inkább a vallások átalakulásainak története; vagy következetes objektív-idealista kifejezéssel élve: isten önnön átváltozásainak története. Ha pedig az idealizmus elérkezett erre az álláspontra — amely a fiatal Hegelnél csak tendenciájában, még homályosan és következetlenül van jelen —, akkor istennek ez a története szükségképpen magának a történelemnek egyik legfontosabb, elsődleges mozzanatává válik. És ennek a teológiai-idealista elvnek a túlsúlya elhomályosítja, sőt agyonnyomja mindazokat az önmagukban jól elgondolt ellentendenciákat, amelyek a vallási képzetek antropológiai bírálatából származnak. Látjuk tehát, hogy már a fiatal Hegelnél elkezdenek hatni

azok az idealista tendenciák, amelyek a hegeli rendszer későbbi kiépítése során végzetessé váltak. Ennek a felismerésnek azonban nem szabad elhomályosítania azokat az elveket, amelyekben már ifjúkorában megmozdulnak Hegel erős és igaz, dialektikus-történeti tendenciái. Mert bármennyire téves is Hegel elképzelése ember és istenség zavaros kölcsönhatásáról, amiről a fentiekben szóltunk, mégis valóságos problémát rejt, amelyet persze csak a dialektikus materializmus lesz képes valóban tudományosan megoldani; ezzel a problémával Feuerbach és a többi mechanikus materialista is tehetetlenül állt szemben: a vallási képzetek történelmi keletkezésének és történelmi hatékonyságának problémájáról van szó. Márpedig kétségtelen — aki figyelmesen olvasta a fiatal Hegel írásainak idézett részleteit, az maga is ellenőrizheti —, hogy a fiatal Hegel felvetette ezt a kérdést: komolyan viaskodott vele, még akkor is, ha mint ez magától értetődik, nem is lehetett képes kielégítően megoldani, sőt még világosan felvetni sem.

Fejlődésének még idealista szakaszában írott doktori disszertációjában a fiatal Marx is felvetette ezt a kérdést — természetesen összehasonlíthatatlanul világosabban, mint a fiatal Hegel —, de megoldani ő sem tudta. Azt írja: „Isten létezésének bizonyítékai vagy nem egyebek, mint ü r e s t a u t o l ó g i á k — például az ontológiai bizonyíték nem mond mást, csak annyit: »amit valóságosan (realiter) elképzelek, az valóságos elképzelés számomra", az hat rám, és ebben az értelemben az ö s s z e s i s t e n e k, mind a pogányok, mind a keresztények, reális egzisztenciával rendelkeztek. Nem uralkodott-e az öreg Moloch? Nem volt-e a delphoibeli Apollón valóságos hatalom a görögök életében? Itt Kant kritikája sem jelent semmit."[88] Marx is csak akkor tudta kielégítően megválaszolni ezt a kérdést, amikor már eljutott a dialektikus materializmus világos álláspontjára. Csak ezen a fokon képes dialektikus-materialista módon, olyan megsemmisítő éllel leleplezni valamennyi vallási képzet semmisségét, ahogyan ez előtte egyetlen jelentős mechanikus materialistának sem sikerült; s egyúttal képes — a termelőerők növekedéséből, s azokból a változásokból kiindulva, amelyeket ez a növekedés a termelési viszonyokban előidézett — történelmileg konkrétan felrajzolni, hogy miként alakult ki az egyes történelmi korszakokban a vallási képzeteknek ez vagy az a fajtája, és hogyan uralkodtak ezek a képzetek az emberek gondolati és érzelmi élete fölött.

A fiatal Hegel jelentős és érdekes gondolata a benne rejlő filozófiailag kétes tendenciák ellenére is, hogy felvetette a vallások konkrét történelmi hatékonyságának kérdését. A felvilágosodás radikálisabban és szellemesebben támadta a keresztény vallást, mint a fiatal Hegel. Ezt a kérdést azonban nemigen tudta felvetni, nem beszélve arról, hogy megoldására vállalkozott volna. Még Feuerbach sem veti fel valóban komolyan, hogy miért éppen a kereszténység vált a Nyugat uralkodó vallásává. Feuerbach elfogadja ezt

[88] Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. MEGA I. 1. 1., p. 80. — [Doktori disszertáció, Budapest 1969. p. 90—91.]

mint kész tényt, majd pedig a kereszténységet megpróbálja levezetni „az" emberből, annak az embernek az elvont „lényegéből", aki maga is absztrakció. Ez a levezetés csupán általában a vallási képzetek kialakulását magyarázhatja meggyőzően, de semmi esetre sem adhat magyarázatot meghatározott vallási képzeteknek a keletkezésére, vagy éppenséggel történelmi változásaira.

A fiatal Hegel viszont éppen ezen a ponton kezd hozzá a dologhoz. Haym idézett megjegyzése e tekintetben a fiatal Hegel leglényegesebb érdemét érintette: Hegel a vallások kialakulásának kérdését nemcsak történetileg veti fel, hanem egyben és ettől elválaszthatatlanul társadalmilag is. A történelem a fiatal Hegel szemében az emberek társadalmi tevékenységének története. Lehetséges, hogy Hegel társadalmi elemzése rendkívül kezdetleges, hogy azok a gazdasági-társadalmi kategóriák, amelyeket használ, jellegükben rendkívül naivak, illuzórikusak és kiagyaltak; lehetséges, hogy konstrukciói hemzsegnek a kanti és a felvilágosító típusú előítéletektől (a társadalmi állapot — a felvilágosodás filozófiájának mintájára — mint a jó vagy rossz kormányzat következménye; tisztán morális problémák társadalmi jelentőségének túlbecsülése Kant nyomán stb.); ez a felfogás mégis lényeges lépés előre a vallások keletkezésének és elmúlásának kutatásában, a valláskutatás módszertanának fejlődésében. Itt nagyon jól látszik, hogy mennyire igaza volt Marxnak a Feuerbach-aforizmákban, mennyire helyesen határozta meg a régi materializmus és a német klasszikus idealizmus kapcsolatát. Hiszen amikor Hegel kidolgozza a vallások keletkezésének és megszűnésének társadalmi mozzanatait, akkor ez a törekvés különösen határozottan mutat éppen a Marx által hangsúlyozott „tevékeny oldal" irányába. Korábbi elemzésünk pedig adalékokat szolgáltatott az idealizmus marxi jellemzésének másik oldalát illetően is, nevezetesen arra nézve, hogy az idealizmusban ez a „tevékeny oldal" csupán valamilyen elvont, ideológiai tevékenység lehet.

Ennek a szükségszerű elvontságnak, amely az idealizmussal jár, egyik lényeges negatív következményét már kiemeltük: a fiatal Hegel képtelen rá, hogy következetesen felvegye a harcot a vallással. Hegel történelemfelfogásának öntudatlan dialektikájában olyan tendencia rejlik, melynek értelmében — szigorúan véve — csak a pozitív vallások igazi vallások, vagyis eszerint tulajdonképpen sem a görög vallás, sem pedig ennek — a fiatal Hegel által remélt — megújhodása nem vallás. A kereszténység pozitív vallásának embertelen természete elleni polémiája ebben az összefüggésben élesebb vallásellenes hangsúlyt kap, mint egyébként. Hegel persze, éppen idealizmusa miatt, nem képes végigvinni ezt a tendenciát. A pozitivitás fogalma ezáltal lebegővé és kétértelművé válik. A pozitivitás egyfelől a minden objektivitás végletesen-idealista megszüntetését juttatja filozófiailag kifejezésre, másfelől felsejlik benne az olyanfajta társadalmi tárgyiasságoknak a képe, melyeket Marx később a fetisizmus kifejezéssel jelölt. Hegelnél ez a tendencia magától értetődő módon igen homályos és kétes sejtés marad; a probléma későbbi, érettebb megfogalmazása, a társadalmi tárgyiasságnak mint „külsővé-válás-

nak" a koncepciója sem tartalmazza a kérdés világos felvetését. Az ok, mint láttuk, magában az idealizmusban rejlik. Hiszen Marx csak azért tudja levezetni és jellemezni az áru fétisjellegét a maga „kísérteties tárgyiasságában", mert a dialektikus materializmus immár tökéletesen világosan körvonalazta a tárgyak valóságos objektivitását, mert immár egyetlen pillanatra sem merülhet fel az, hogy összezavarodnak és elmosódnak a határok a dolgok valóságos tárgyiassága, illetve fetisizált alakjuk között. (Itt az a fontos, hogy megmutassuk a materializmus és az idealizmus közötti filozófiai ellentétet, noha magától értetődik, hogy Hegelnek, különösen fiatal korában, nem álltak rendelkezésére olyan gazdaságtani ismeretek, melyek lehetővé tették volna a fetisizált formák konkrét levezetését a társadalom konkrét gazdasági struktúrájából.)

Bizonyos fontos társadalmi és filozófiai összefüggések tehát a fiatal Hegelnél is csupán rendkívül homályos, misztikus köd övezte sejtés formájában merülnek fel, de az, hogy felmerülnek, mégis igen fontos történelmi tény. Ezzel kapcsolatban két — szorosan összefonódó — gondolati tendenciáról van szó, amelyek majd a hegeli dialektika későbbi kiépítése során is jelentős szerepet játszanak. Ezek a tendenciák a következők: először is az, hogy az egész emberi történelem, mindazokkal a társadalmi formákkal egyetemben, amelyek e történelem során kialakulnak és letűnnek, az emberek társadalmi tevékenységének terméke. Másodszor pedig az, hogy e tevékenység eredményeként valami más jön létre, mint amit az emberek tetteikben tudatosan célul tűztek ki, hogy az emberek társadalmi tevékenységének termékei túlnőnek magukon az embereken, és saját önálló hatalomra, valamilyen sajátos objektivitásra tesznek szert velük szemben. Gondoljunk arra, hogy Hegel felfogása szerint valami egész más lett a kereszténységből, mint amit alapítója elérni szándékozott. De ugyanez a dialektika érvényesül a kereszténység egész későbbi fejlődésében is. Eddigi fejtegetéseinkből már kiderült, hogy a pozitivitás hegeli fogalma igen nagy mértékben magában hordja ezt a második tendenciát. Hiszen a fiatal Hegel felfogásában a pozitivitás semmi esetre sem olyan valami, ami kívülről hatol be az emberi történelembe. Ellenkezőleg. Éppen a pozitivitás levezetése volt az, amiben a fiatal Hegel historizmusa eljutott — akkoriban lehetséges — csúcspontjára. A fiatal Hegel a keresztény vallásnak éppen azokról az oldalairól mutatja ki a legszenvedélyesebben, hogy valamilyen belső társadalmi folyamatnak — persze valamilyen bomlásnak, valamilyen hanyatlásnak — a termékei, amelyekkel kapcsolatban a kereszténység a leginkább támasztja az emberentúliság igényét (mindenható isten, kinyilatkoztatás, csoda stb.). Hegel szerint magából az ember társadalmi tevékenységének szükségszerű fejlődéséből alakult ki a pozitivitás: az ember társadalmi inaktivitásának történelmi tetőpontja, az emberi méltóság feladása.

A fiatal Hegel nézeteinek elemzésében egyetlen további lépést sem tehetünk, ha újra és újra nem utalunk világképének idealista korlátjára. Hiszen láttuk: azok a helyes tendenciák, amelyek ebben a sejtésben a társadalmi

összefüggések valóságos megismerésére irányulnak, szüntelenül elakadnak amiatt, hogy a pozitivitás felfogása átmegy magának az objektivitásnak az elméletébe. Mint tudjuk, ez a tendencia végzetessé vált az egész hegeli dialektikára nézve (a negyedik fejezetben erről részletesen szó lesz). Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy a hegeli dialektika jelentős, jövőbe mutató tendenciái — kialakulásukat tekintve — történetileg szorosan összefonódtak gyenge oldalaival, s hogy e dialektika genezisének történeti feltárásában pontosan az a feladat, hogy kimutassuk ezt az összefonódást, amelyet a hegeli filozófia bírálatának kell kibogoznia. A jelen esetben az a probléma, hogy a fiatal Hegel átváltoztatja a pozitív vallás halott objektivitását valamilyen társadalmi mozgássá, valamilyen termékké, melyet az emberek saját társadalmi tevékenysége hozott létre. Ezzel megtette az első lépést azon az úton, amelynek végén majd dialektikus módszerének egyik alapgondolatához érkezünk el: minden merev lét átváltozik mozgássá. Persze Hegel előtt hosszú út áll még, amíg eljut idáig. Mert egyrészt azok a tendenciák, amelyek ebbe az irányba mutatnak, a berni időben még kizárólag társadalmi problémákra korlátozódnak. Itt még egyáltalán nincs szó olyan általánosításról, mint később a Logikában, ahol általában a mozgásba való átmenetről beszél. S tanulmányunkban szükségképpen csak igen hiányosan tárhatjuk fel ezt a fejlődési utat, amelyet Hegel bejárt. Hiszen társadalmi nézeteinek kifejtésére kell szorítkoznunk, noha ennél az általánosításnál például rendkívül nagy szerepet játszik az, hogy Hegel természettudományi tanulmányokat folytatott, s filozófiailag értékesítette a természettudományok újabb eredményeit. A történeti kérdés valódi megoldásához tehát még további, kiegészítő munkára van szükség: fel kell tárni Hegel természetfilozófiai nézeteinek fejlődését.

De ha a társadalmi kategóriák körén belül maradunk, akkor is azt találjuk, hogy a fiatal Hegel ez idő tájt még nagyon távol áll attól, hogy valóságos filozófiai módszert teremtsen a szóban forgó dialektikus összefüggés megsejtéséből, vagyis abból, hogy a társadalmi tárgyakat gondolatilag mint emberi tevékenység termékeit reprodukálta, s ezeket gondolatilag társadalmi mozgásokban oldotta fel. Még túlságosan merev és metafizikus ellentét választja el nála az elemzésének tárgyát képező két korszakot, hogysem ezt megtehetné; a görögségben öntevékenység és nyilvánosság minden, a kereszténységben viszont passzivitás és magánélet. Az antik citoyen világát mereven szembeállítja a modern burzsoá világával. Arról pedig még aligha lehet szó, hogy Hegel tudatosan felfedje azt a dialektikát, hogy az is a társadalmi aktivitás egyik formája, ha az emberek passzívak a keresztény korszakban. Azt pedig végképp nem látja, hogy az egyes emberek, az egyes osztályok (Hegel mindig rendekről beszél) egyéni érdekei hogyan fonódnak össze dialektikus és ellentmondásos módon a közérdekkel minden társadalomban. A későbbi fejezetekben részletesen kitérünk majd arra, hogy milyen haladást ért el a társadalmi mozgás dialektikus felfogásában Hegel, amikor közelebbről megismerkedett a politikai gazdaságtan

problémáival; ezzel kapcsolatban meg kell majd húznunk azokat a határokat is, amelyeket Hegel felismerései nem léphettek túl. Itt összefoglalóan azt kell megállapítanunk, hogy a társadalmi-történelmi fejlődés dialektikájának homályos megsejtése Hegelnél nemcsak azért maradt csupán megsejtése az összefüggéseknek, mert gondolkodását az általános idealista korlátok határolták, hanem azért is, mert még távolról sem szabadult fel a metafizikus örökség alól.

E homályos sejtésben mégis olyan tendenciák rejlenek, melyek mind általános tudományos szempontból, mind Hegel későbbi fejlődése szempontjából nagy jelentőségűek. Mindenekelőtt az a gondolat, hogy valamely vallás érvényességének valóságos alapja abban áll, hogy megfelel azoknak a társadalmi állapotoknak, amelyek között kialakult, illetve túlsúlyra jutott. Hegel ezzel a gondolattal túllép azokon a felfogásokon, amelyek a vallásban egyedül azt látják, hogy a népet félrevezetik, a vallás történelmi hatékonyságában pedig kizárólag azt, hogy ez a félrevezetés, ez a becsapottság milyen következményekkel jár; meghaladja tehát a felvilágosodás számos képviselőjének tisztán ideologikus felfogását. Az, hogy a fiatal Hegel túljut ezen az álláspontón — mint láttuk —, semmiképpen sem jelenti nála, hogy elnézéssel viseltetik a kereszténység iránt. Ellenkezőleg: patetikus és szatirikus felháborodással szól a képmutatás és a csalás különböző formáiról, amelyek, akkori felfogása szerint, szükségszerűen fejlődtek ki a kereszténység lényegéből. A haladás éppen az, hogy felismeri és társadalmilag konkretizálja ezt a szükségszerűséget. Hegel a legkülönbözőbb példákon szemlélteti, hogy az eredeti szokások az első keresztény közösségekben, amelyekben még bizonyos testvériség, bizonyos társadalmi egyenlőség uralkodott, szükségképpen képmutatássá váltak, amikor kialakult az egyetemes egyház, amikor a közösségekbe behatoltak a társadalmi és gazdasági különbségek, amikor az egyház szentesíteni kezdte ezeket a különbségeket. Másrészt viszont a fiatal Hegel bizonyítási eljárása szüntelenül arra épül, hogy jóllehet a kereszténység vallási és erkölcsi nézetei durván ellentmondanak az igazságnak, az észnek és az emberi méltóságnak, de éppen ebben az ellentmondásosságukban felelnek meg a kor társadalmi és erkölcsi állapotának. Ezzel Hegel a csalást és a képmutatást a felvilágosodás gondolkodóinak elvont ideologikus megközelítésével szemben konkrétabb, társadalmibb és történelmibb összefüggésbe helyezi. A keresztény vallás papjai a fiatal Hegel ábrázolásában is becsapják az embereket, de szerinte az embereket csak azért lehet becsapni, mert annak a társadalomnak a bomlása, amelyben élnek, valamint az a morális romlottság, amely ebből a bomlásból fakad, pontosan ezt, a keresztény papok által nyújtott csalást követeli meg.

A társadalmi-történelmi konkretizálás további kísérlete a görög vallásnak különös, nem-objektív, nem-pozitív vallásként való jellemzése is, ami a fiatal Hegel nézeteiben olyannyira középponti szerepet játszik. Kétségtelenül ebben jelenik meg a legélesebben Hegel korabeli szubjektivizmusának ellentmondásos volta, s ennek abszurd következményei csak azért nem

kerülnek nyilvánvalóan felszínre, mert Hegel nem viszi végig és nem mondja ki nyíltan alapvető beállítottságának minden filozófiai következményét. Természetesen arra gondolunk, hogy Hegelnél az egész görög világ nem objektív jellegű; arra a koncepcióra, amely szerint a szabad, szubjektív öntevékenység — úgymond — ideiglenesen teremt csak tárgyakat, azaz még mielőtt ezek a tárgyak a szubjektumtól önállóan és függetlenül megrögződhetnének, ismét visszaváltoztatja őket szubjektivitássá, ismét visszaveszi őket a nép tevékeny szubjektumába.

Ez a szubjektivitás-koncepció később jelentős szerepet játszik majd a hegeli rendszerben. Így például „A szellem fenomenológiájá"-nak egyik középponti dialektikus kérdése a szubsztancia átváltozása szubjektummá. A görögségről kialakított fiatalkori nézetek ennek a gondolatnak a legelső csíráit jelentik. Mégpedig kiváltképpen abban a tekintetben, hogy Hegel forradalmi módon alkalmazza a jelenre, hogy megálmodja a görögségnek, a nép öntevékenységének és szabadságának, a tárgyi világ nem-objektivitásának megújhodását egy olyan korszakban, mely a francia forradalommal veszi kezdetét. Ha mindezt „A szellem fenomenológiájá"-nak nyelvére fordítjuk le, a következő sémát kapjuk: a szubjektum korszaka, amely még nem változott át szubsztanciává — az a korszak, amelyben a szubsztancia elnyeli a szubjektivitást (pozitivitás) — a szubsztancia visszavétele az újjáéledt szubjektumba. A fiatal Hegel persze egyetlen írásában sem mondja ki ilyen egyértelműen ezt a sémát, de történelmi konstrukciói mégis ezen alapulnak.

Hegel történelemfilozófiájának továbbfejlődése természetesen nemcsak a módszertani kidolgozás, a történelem menetének dialektikus tisztázása irányában halad, hanem — miként a következő fejezetekben látni fogjuk — egyúttal e történelmi séma gyökeres átalakításának irányában is. A későbbiekben ugyanis Hegelnél a történelem korántsem ezzel a görög szakasszal kezdődik, éspedig nemcsak azért, mert (már Frankfurtban) bevonja filozófiájába a keleti történelem problémáit is, hanem általános filozófiai értelemben sem. A történelem menete Hegelnél a továbbiakban mind távolabb kerül a rousseau-i hármasságtól (szabadság — a szabadság elvesztése — a szabadság visszanyerése), ekkori kiindulópontjától. Helyét az a sokkal inkább evolucionista koncepció foglalja el, amely a történelemben a szabadságeszme általános elterjedését hirdeti: szabadság egyvalakinek (keleti despotizmus) — szabadság némelyeknek (ókor) — szabadság mindenkinek (kereszténység és újkor). Mégis tévednénk, ha azt gondolnánk, hogy a fiatalkori koncepció nyomtalanul eltűnt Hegel filozófiájából. Ellenkezőleg: igaz, hogy erősen módosult, történelmietlen formában, de mégis a rendszer, az Enciklopédiában megjelenő rendszer alapja marad. Az Enciklopédia alapsémája: logika (a szellem öntevékenysége) — természetfilozófia (a szellem külsővé válása) — szellemfilozófia (a szellem útja a kiteljesedett szabadság, az azonos szubjektum-objektum felé; a logika mint a szellemfilozófiát lezáró eredmény).

De egyelőre akár eltekinthetünk ezektől az igen messzemenő következ-

ményektől, attól, hogy Hegel fejlődésében tudat alatt tovább él ez az első és végig nem gondolt séma, mert a görögségről kialakított ellentmondásos koncepciónak egyéb, konkrétabb, történelmileg fontosabb következményei is vannak. Amikor Hegel vallásfilozófiai nézeteit bíráltuk, rámutattunk álláspontjának arra a gyengéjére, hogy nem általában a vallást veti el és támadja, hanem valamilyen nem-pozitív vallást állít szembe a pozitívval. Hegel fiatalkori felfogásának ez a gyengéje lényegesen hozzájárult ahhoz, hogy ifjúkori írásai az imperialista korban népszerűvé váltak. Erre vonatkozóan persze azt is meg kell jegyeznünk, hogy ez a népszerűség csupán néhány különösen homályos szövegrész gyakori idézését, és nem az egész fiatalkori fejlődés tanulmányozását jelentette. Kétségtelen viszont, hogy a fiatal Hegel úgynevezett irracionalizmusa mellett éppen ez a — meghatározott tárgy nélküli, éteri és esztétikai, szubsztancia- és dogmamentes — vallás is játszott némi szerepet a dologban. Az imperialista korszak reakciós ideológusai, különösen a háború előtti időben, gyakran nem merték nyíltan védelmezni a valóságos vallásokat, és mégis hozzá kívántak járulni ahhoz, hogy magát a vallást gyakorlatilag tartósítsák és megőrizzék. Lenin nagyon világosan felismerte a jelentős ideológiai veszélyt, amely ezekben a tendenciákban rejlett. A következőket írja erről egyik levelében Gorkijnak: „Az a katolikus pap, aki fiatal lányokat ront meg... s o k k a l k e v é s b é veszedelmes éppen a »demokráciára« nézve, mint az a pap, aki nem jár csuhában, aki nem prédikál holmi primitív vallást — a szellemi és demokratikus pap, aki az istenépítést és istenalkotást hirdeti. Mert az előbbi papot k ö n n y ű leleplezni, elítélni és elkergetni, az utóbbit viszont n e m olyan egyszerű elkergetni, ezerszer nehezebb leleplezni; az ilyent egyetlen »gyönge, szánalmasan ingadozó« nyárspolgár sem hajlandó »elítélni«."[89]

De ennek a középponti fogyatékosságnak, amely a fiatal Hegel vallásfelfogásában jelentkezik, van egy olyan történelmi oldala, mely egész későbbi fejlődésére jelentősen kihat. Ugyanez a gondolat — az, hogy a görög vallás a későbbi pozitív kereszténység értelmében nem vallás — vezeti el Hegelt ahhoz a kísérlethez, hogy konkrét, történelmi alapokon kidolgozza a görögség lényegét. Ezek a történelmi vonások pedig annál inkább megerősödnek, minél lazábbá válik a kapcsolat Hegel Görögországról kialakított koncepciója, illetve a jelenre és a jövő perspektívájára vonatkozó elképzelése között. Vagyis annál inkább, minél jobban úgy tekinti az ókort, mint végérvényesen letűnt korszakot, mint a szellem fejlődésének meghaladott fokát. A következő fejezetekben részletesen rámutatunk arra, miként függ össze Hegel nézeteinek ez az átalakulása azzal, hogy másként foglal állást

[89] Lenin levele Maxim Gorkijhoz 1913. november 14-én. Ennek az ideológiai fejlődésnek néhány Németországot illető kérdéséről lásd „Feuerbach és a német irodalom" című tanulmányomat, Literaturtheorien des 19. Jahrhunderts und des Marxismus („Tizenkilencedik századbeli és marxista irodalomelméletek") c. könyvemben. Goslitisdat, 1937. — [Lukács: Adalékok az esztétika történetéhez I., Budapest 1972.]

a jelennel, a forradalom, a németországi demokratikus köztársaság történelmi időszerűségének kérdésével kapcsolatban, és látni fogjuk, milyen fontos következményei voltak ennek az álláspontváltozásnak az egész hegeli rendszerre nézve.

Most mindössze annyit jegyzünk meg, hogy az ókornak ebben a különös elképzelésében csíraként már benne rejlik a hegeli esztétika történelmi koncepciója arról, hogy mi volt a szépség történelmi sorsa az emberiség fejlődése során. Ismeretes, hogy a későbbi hegeli rendszerben a görög művészet az esztétikai elv tulajdonképpeni objektivációja, ami a hegeli esztétikában semmi esetre sem formális-művészi alapokon nyugszik, hanem szervesen bontakozik ki a görög élet egészének az elemzéséből. Az esztétikum egyetlen későbbi korban, már a romantikus korban (amely Hegelnél a középkort és a reneszánszt jelenti) sem jelenik meg valóban tiszta formában. E korszak uralkodó elve immár a vallás, a kereszténység. És az, hogy a szellem dialektikusan túlhalad ezen a második korszakon, most már semmi esetre sem jelent visszatérést a görögséghez, ellenkezőleg, a maga fogalmi formájában megjelenő szellem korszakát, esztétikai tekintetben a próza korszakát jelenti. Ilymódon a görögség a késői hegeli rendszerben egészen különleges szerepet és jelentőséget kap, s igen sok tekintetben ennek köszönhető a hegeli Esztétika elveinek rendkívüli konkrétsága és tartalmassága. Persze ez a korszakbeosztás erősen ideologikus színezetű, nagyon is idealista elveken nyugszik. A hegeli esztétikának ezek az elemzései éppen ott a legértékesebbek, ahol Hegel túllép ezeken az elveken, s azokat a valóságos objektivációkat vizsgálja, amelyeket a görög élet a művészetben kapott. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy Hegel számára a görög vallás tulajdonképpen nem-vallásos természetéről kialakított felfogás nyújtotta a kulcsot és a megközelítési lehetőséget a görög élet sajátosságának feltárásához, még akkor is, ha azok a tényleges eredmények, amelyeket elért, messze túlnőnek ennek az idealista sémának a keretein.

Ehelyütt is megmutatkoznak Hegel fejlődésének tragikus ellentmondásai. Mint német gondolkodó, aki a XVIII. és XIX. század fordulóján élt, mindössze két út között választhatott: vagy utópikus illúziókat táplál magában, vagy rezignáltan beletörődik a korabeli Németország nyomorúságos valóságába. A fiatal Hegel szemében a görögség vagy az emberiség megújhodásának jakobinus színezetű illúziója lehetett, miként a berni időben, vagy pedig a szépség, az organikus emberi kultúra végérvényesen letűnt virágkora, amelyet szükségképpen a száraz próza korszaka követ — az emberiség számára ebből a korszakból nincs kiút, a filozófiának az a legfőbb feladata, hogy e korszakkal gondolatilag kiegyezzen és helyesen gondolatokba foglalja. Tudjuk, hogy Hegel gondolkodása milyen irányban haladt ennek az alternatívának az egyik oldalától a másikig; a következő fejezetekben pedig tanulmányozhatjuk majd ennek az útnak néhány fontos szakaszát. Látni fogjuk azt is, hogy a hegeli dialektika annak köszönhette létrejöttét, hogy Hegel fejlődése éppen ebben az irányban haladt. Az olyan heroikus jakobi-

nusok Hegel elődei és kortársai között, mint Georg Forster vagy Hölderlin, epizódszereplők maradtak Németország ideológiai fejlődésében.

Nagyon tanulságos viszont, ha ennek a problémának a kapcsán egy pillantást vetünk Hegel idealista dialektikájának, illetve Marx és Engels materialista dialektikájának különbségére. Marx esztétikai vizsgálódásainak a középpontjában is a görögség áll; az ő szemében is a görögség képviseli az emberiség esztétikai tevékenységének mind ez idáig legtisztább és legmagasabbrendű megjelenési formáját. Marx a leghatározottabban kiemeli az ókori művészetnek ezt az irányadó természetét. Miután rámutatott az ókori művészet kialakulásának konkrét történelmi feltételeire, kiemeli: „De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak."[90]

Marx is élesen szembeállítja a görög szépséget a kapitalizmus prózájával. Minthogy pedig a kapitalizmus lényegét egész másként tekinti át, úgy, ahogyan Hegel még legérettebb tudományos korszakában sem volt képes, és minthogy a tőkés rendszerrel kibékíthetetlenül s mélyen tudományos alapon áll szemben, ezért sokkal mélyebben, átfogóbban és megsemmisítőbben ítéli el a kapitalista kultúrát, mint Hegel bárhol és bármikor. De éppen ez az oka annak, hogy Marx az emberi kultúrával szemben sohasem érezheti azt a lemondó hangulatot, mint az idős Hegel; ezért van az, hogy benne nem kelt melankóliát az ókor elmúlt, de múlhatatlan szépségének vizsgálata. Marx azért képes kialakítani az emberiség szocializmusbeli megújhodásának többé nem utópikus, hanem tudományos perspektíváját, mert ilyen mélyen és átfogóan ismeri az emberiség történetét, e fejlődés igazi mozgatóerőit, a kapitalizmus valóságos gazdasági és társadalmi struktúráját. A görög művészet példaszerűsége ebben a perspektívában rendkívüli örökség, amely az emberiséget — felszabadulásának korszakában, „előtörténetének" befejeztével — arra ösztönzi, hogy segítségével olyan kultúrát teremtsen, mely messze túltesz minden korábbin. Az utópia vagy lemondás hegeli dilemmájának feloldása tehát nemcsak a materialista dialektika fölényét bizonyítja az idealista dialektikával szemben, hanem egyszersmind azt is, hogy a materialista dialektika összefüggésében Hegel megfigyelései és megállapításai még ott is teljesen más jelentést kapnak, mint magánál Hegelnél, ahol Marx igen sokat tanult belőlük, ahol Marx Hegel gondolatainak lényeges elemeit mentette át a jövőbe.

De maga Hegel nem találhatott kiutat ebből a dilemmából. Ha fiatalkori útján halad tovább, ez csak forsteri vagy hölderlini sorsot hozhatott volna számára. Fiatalkori berni írásainak olykor zseniális csírái és nekirugaszkodásai csak azáltal válhattak jelentőssé az emberi gondolkodás számára,

[90] Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Einleitung, p. XLIX. Stuttgart, 1919. — [Alapvonalak. Nyersfogalmazvány. MEM 46/I., p. 36.]

hogy túljutott ifjúságának republikánus illúzióin. Láttuk, hogy ezek a nekirugaszkodások, bármennyire éretlen és kétes formában, mégis a történelem dialektikus felfogásának irányába mutattak. Hegelnek Bernben még nincs lehetősége arra, hogy — akárcsak egy idealista dialektika korlátai között is — valóban dialektikus módon dolgozhassa fel a történelem menetét. Ezt leginkább abból láthatjuk, hogy ebben az időben még egyáltalában nincsenek jelen későbbi módszerének legfontosabb dialektikus kategóriái a maguk dialektikus kölcsönhatásában: a közvetlenség és közvetítés, az általános és különös kategóriái stb. Megtalálhatjuk nála a történelem menetének — csírájában nem dialektikátlan — sémáját, de e séma gondolati alkalmazásában csaknem mindig és mindenütt metafizikus fogalmi eszközöket használ. És a fiatal Hegel gyakran csak úgy kerüli el a merev, metafizikus felfogást, hogy előfeltevéseiből nem von le bizonyos következtetéseket, meghagyja ezeket valamilyen kétes félhomályban. Ez persze csupán látszatmegoldás, és az olyan nagy gondolkodót, mint Hegel, tartósan nem elégíthetik ki efféle látszatmegoldások. S valóban, többször is megfigyelhető, hogy ennek a zavarosságnak, ennek a félhomálynak elsődlegesen semmi esetre sem gondolati, módszertani okai vannak. Ellenkezőleg. Ismételten bebizonyosodott, hogy a fiatal Hegel módszertanának ez a homályossága és zavarossága annak az utópikus és illuzórikus kuszaságnak a függvénye, amely a jelenről kialakított álláspontját jellemzi. Hegel esetében is beigazolódik a marxi felfogás igazsága: a történelem későbbi fejlődési fokainak helyes megismerése nyújtja az alacsonyabb fokok megismerésének kulcsát, azaz ismernünk kell a jelent, hogy megfelelően felfoghassuk és ábrázolhassuk a múlt történetét. Hegel gondolkodásának döntő válsága, amelynek részletes tárgyalására a következő fejezetben térünk rá, éppen a jelennel, a kapitalizmus valóságával szemben elfoglalt álláspontjának megváltozását jelenti.

Hegel társadalmi nézeteinek válsága és dialektikus módszerének első csírái

/Frankfurt 1797—1800/

1. A frankfurti korszak általános jellemzése

Hegel berni nézeteitől nem vezetett út kora Németországának társadalmi valóságához. A polgári forradalom Németországban objektíve időszerűtlen volt, s ez eleve lehetetlenné tett minden kísérletet, amely a gyakorlati tevékenységbe próbált volna átültetni ilyen nézeteket. Márpedig Hegelt alkata kezdettől fogva erősen a gyakorlat felé fordította. Mindig remélte, hogy aktívan beavatkozhat kora politikai életébe. Jellemző például, hogy miután befejezte „A szellem fenomenológiájá"-t, örömmel és reményteljesen fogadta el a Bambergben felkínált szerkesztői állást; csalódni csupán itteni tevékenysége alatt kezdett, és ekkor is azért, mert a korabeli cenzúra viszonyai között rendkívül korlátozott volt újságának működési területe.

Igaz, a német polgári értelmiség viszonylag tekintélyes rétege rokonszenvezett a francia forradalom eszméivel. Ez a réteg minden valószínűség szerint nagyobb volt, mintsem a polgári történetírás célzatos beállításából gondolhatnánk. De semmi esetre sem volt elég nagy és elég erős ahhoz, hogy anyagilag és erkölcsileg lehetővé tegye a francia forradalom eszméinek publicisztikai, filozófiai vagy költői terjesztését. Hölderlinnek, Hegel ifjúkori barátjának a sorsa világos bizonyítéka ennek a helyzetnek.

Az a távolság, amely Hegel berni nézeteit elválasztotta a társadalmi valóságtól, csak tovább nőtt magának a francia forradalomnak a fejlődésével. Mégpedig kettős vonatkozásban. Egyrészt a franciaországi osztályharcok belső fejlődése révén, másrészt azoknak a háborúknak a hatásai nyomán, amelyeket a francia köztársaság a feudális-abszolutista intervenció ellen folytatott.

A francia forradalom történetének legnagyobb fordulata, maga thermidor (1794), még Hegel berni korszakának idejére esik. Úgy tűnik, akkoriban ez a fordulat közvetlenül nem volt döntő hatással Hegelre. Láttuk, hogy üdvözölte a megtorló intézkedéseket Robespierre hívei ellen; de ez mindössze annak a megnyilvánulása, hogy kezdettől fogva elhatárolta magát a francia forradalom plebejus-radikális szárnyától. Republikánus-forradalmi nézeteiben viszont semmilyen különbséget nem fedezhetünk fel thermidor előtt és thermidor után. Ezt az első pillanatra meglepő tényt egyrészt magának a francia forradalomnak a fejlődése magyarázza, másrészt pedig az,

hogy Hegel milyen szempontból ítélte meg ezt a forradalmat. A polgári republikánusok meg akarták őrizni és tovább akarták fejleszteni a forradalomnak azokat a vívmányait, amelyek a burzsoázia számára szükségesek voltak, s ezért Franciaország belső története a direktórium alatt állandó egyensúlyozás volt a részükről egyrészt a royalista reakciós kísérletek, másrészt a plebejus-radikális pártok maradványainak törekvései között, mely utóbbiak a forradalom plebejus vonalát akarták továbbvinni. E polgári republikánusok vezetői újra és újra megpróbálták, hogy hol ezzel, hol pedig azzal a szélsőséggel kössenek időleges kompromisszumot. Az osztályharcok ilymódon kialakult bizonytalan helyzete ébresztette fel a francia burzsoáziában a katonai diktatúra szükségletét. (1799. november 9.: Bonaparte Napóleon államcsínye.)

E korszak megítélésében ennél is fontosabb magának thermidornak az értékelése. Ellentétben a liberális történészekkel és a trockistákkal, akik ellenforradalmi módon szajkózzák őket, Marx rendkívül világosan határozza meg thermidor társadalmi tartalmát: „Robespierre bukása után kezd csak a politikai felvilágosodás..., amely túláradó volt, prózai módon megvalósulni. A direktórium kormányzata alatt a polgári társadalom az élet hatalmas áramlásával tör elő — maga a forradalom megszabadította a feudális kötelékektől és hivatalosan elismerte, bármennyire fel akarta is áldozni a terrorizmus egy antik-politikai életnek. Kereskedelmi változások Sturm und Drangja, meggazdagodási vágy, az új polgári életnek a mámora, amelynek első magát-élvezése még hetyke, könnyelmű; frivol, részegítő; valóságos felvilágosodása a francia földnek, melynek feudális tagolódását a forradalom pörölye szétzúzta, s melyet most a sok új tulajdonos első láza mindenoldalú művelés alá fog; a szabaddá vált ipar első megmozdulásai — íme az újonnan keletkezett polgári társadalom néhány életjele. A polgári társadalmat pozitíve a burzsoázia képviseli. A burzsoázia tehát megkezdi uralmát."[1]

A franciaországi polgári osztály fejlődésének ez a fordulata az elmaradott Németországban érthető módon még torzabb, közvetettebb és még inkább ideologikus formákban tükröződik, mint magának a forradalomnak a heroikus eseményei. Németországban természetesen nem köszönthetett be olyan gazdasági virágzás, mely megfelelt volna ennek a francia fejlődésnek. Az események németországi megfigyelői közül csak nagyon kevesen értették vagy érthették meg a thermidor utáni francia fejlődés gazdasági oldalait. De annál erősebben hatottak az ideológiai kísérőjelenségek. Bizonyos rokonszenv támadt ez iránt a polgári rendszer iránt, a burzsoáziának ez iránt az életvidám és életigenlő rendszere iránt, márcsak azért is, mert Németországban a legtöbb polgári humanista nem értette meg és elutasította a francia forradalom szélsőséges balszárnyának plebejus aszkézisét; ez a kormány-

[1] Marx/Engels: A szent család. MEGA I. 3., p. 298—9. — [MEM 2., p. 121—2.]

zat viszont, miközben elutasította a feudalizmust és a reakciót, egyúttal éppilyen élesen fellépett a forradalmi „szélsőségek" ellen is. A rokonszenv, amely később igen erősen Bonaparte Napóleon személyére összpontosul. a thermidor utáni fejlődés átszellemítését és idealizálását hozta magával,

Illúziókat táplálnak afelől, hogy a jelen polgári társadalmában megvalósítható a mindenoldalúan kifejlett, életigenlő ember humanista eszménye. A polgári humanizmus jelentős képviselői természetesen látják ennek a fejlődésnek az ellentmondásait is, különösen azokat az akadályokat és fékezőerőket, amelyeket a kapitalista társadalom állít szembe a személyiség valódi kibontakozásával. Németország klasszikus irodalmának egyik fő tartalma az, hogy viaskodik ezekkel a problémákkal. Amikor pedig Hegelnek azokat a nézeteit elemezzük majd, amelyeket ebben az időben vallott, ismételten megfigyelhetjük, hogy kérdésfeltevései mennyire párhuzamosak a német klasszikus humanizmus jelentős képviselőinek, Goethének és Schillernek a kérdésfeltevéseivel. Az imperialista újhegeliánusok, akik kiváltképpen Hegel frankfurti korszakának gondolati és módszertani zavarosságát, sötétségét és misztikáját használják arra, hogy Hegelt megtegyék a reakciós romantika előfutárának vagy hívének, itt is a feje tetejére állítják a valóságos fejlődést.

A francia fejlődésnek ez a szakasza tehát a polgári társadalommal való összeütközést állítja előtérbe. Ez az összeütközés, Németország gazdasági, társadalmi és politikai elmaradottságának megfelelően, csaknem kizárólag ideológiai vonalon zajlik. Nem politikailag vetik fel a polgári társadalom kérdéseit, miként Franciaországban; nem tudományosan elemzik a polgári társadalom alapvető gazdasági törvényszerűségeit, miként Angliában; hanem humanista álláspontról kiindulva vizsgálják az embernek, a személyiségnek s a személyiség kibontakozásának helyzetét a polgári társadalomban. Bármennyire ideologikus is ez a kérdésfeltevés, kétségtelen, hogy a thermidor utáni francia fejlődés visszfénye, s a kor költői műveiben, különösen Goethe alkotásaiban, a realizmus rendkívüli magaslatára emelkedik.

A fiatal Hegel filozófiáján magától értetődő módon összehasonlíthatatlanul erősebben uralkodnak az idealista vonások. De már most hangsúlyoznunk kell, előrevetítve ezzel Hegel fejlődésének egyik alapvető tendenciáját, hogy ebben az időben ő volt az egyedüli német gondolkodó, akit a polgári társadalommal való összeütközés arra késztetett, hogy komolyan szembenézzen a *gazdaság problémáival.* És ez nemcsak abban nyilvánul meg, hogy Hegel volt a kor egyetlen jelentős német gondolkodója, aki behatóan tanulmányozta Anglia klasszikus közgazdászait; tanulmányai kiterjednek — mint látni fogjuk — Anglia konkrét gazdasági viszonyaira is. Ezzel — éppen a frankfurti korszakban — rendkívüli mértékben kiszélesedik Hegel nemzetközi látóköre. Míg Bernben csupán a francia forradalom világtörténelmi tényéből kiindulva építi föl történetfilozófiai konstrukcióit, mostantól fogva Anglia gazdasági fejlődése is alapvető alkotórésze lesz történelem- és társadalomfelfogásának. Nem szorul persze különösebb magyarázatra, hogy

Hegel így is német filozófus marad, akinek alapvető nézeteit azért minden tekintetben döntően meghatározza Németország elmaradottsága.

A frankfurti korszakban ez az összetevő jelentős mértékben megerősödik. Mégpedig éppenséggel a francia forradalom fejlődésének következtében. Hegel hároméves távollét után visszatér Németországba, néhány hónapot közelebbi hazájában, Württembergben tölt, hogy azután Németország egyik kereskedelmi központjában, Frankfurtban telepedjék le. Megvan tehát a lehetősége arra, hogy közvetlen közelről figyelje meg a francia forradalomnak a német életre gyakorolt hatásait. Württembergben ezek a hatások meglehetősen erősek voltak és — persze Németország politikai elmaradottságának keretei között — hosszú évekig tartó kormányválságot idéztek elő. Hegel számára tehát most már nem mint általános történetfilozófiai, hanem mint konkrét-politikai probléma vetődik fel a kérdés: hogyan kell módosítani Németország feudális-abszolutista struktúráját a francia forradalom nyomán.

De a francia forradalom németországi hatása ebben az időben már nem korlátozódik erre az ideológiai befolyásra, arra, hogy fokozottabban érzik a feudális-abszolutista kormányzati formák tarthatatlan voltát. A francia köztársaság eredetileg védelmi jellegű háborúi éppen ebben az időben alakulnak át csaknem szakadatlan támadássá. Ez nemcsak azt jelenti, hogy a háború színtere többé nem maga Franciaország, hanem Németország és Olaszország. Egyszersmind a thermidor utáni változások következtében túlnyomórészt hódító háborúvá válik az, ami a forradalom első éveiben a védelmi háború és a nemzetközi propagandaháború keveréke volt. A propagandaháború bizonyos elemei fennmaradnak az egész korszakban, még a császárság alatt is. A kor minden francia kormányzata kénytelen lehetőleg száműzni a meghódított területekről a feudális maradványokat, s ezeket a területeket lehetőleg közelíteni Franciaország pillanatnyi gazdasági és politikai állapotához. De ezt a tendenciát egyre inkább alárendelik előbb a polgári köztársaság, majd a császárság hódító céljainak.

Ezáltal a Franciaországgal vívott háborúk közvetlenül és mélyen beleszólnak a németek életébe. Ez a hatás, mint később részleteiben is látni fogjuk, rendkívül ellentmondásos. Egyrészt Németország legkiválóbb és leghaladóbb ideológusai a francia forradalomba, sőt olykor ennek fegyveres intervenciójába vetették reményeiket, amelyeket Németország megújhodása iránt tápláltak. Ezzel kapcsolatban nem egyedül a mainzi köztársaságra kell gondolnunk, arra, hogyan függött össze Custine átmenetileg sikeres hadjáratával; e hangulat még a Rajnai Szövetség idején sem oszlott el teljesen. Másrészt a francia hódítások csak tovább fokozták Németország nemzeti szétdaraboltságát. A nemzeti egység, az egységes nemzeti állam kialakulása még távolabbi jövőbe tolódott, megvalósítása még ellentmondásosabbá vált.

Hegel frankfurti korszakának részletes tárgyalása során látni fogjuk, hogy politikailag és filozófiailag egyaránt milyen kevéssé tudta feldolgozni azo-

kat az ellentmondásokat, amelyek ebből a helyzetből adódtak. Egyúttal azonban azt is megfigyelhetjük majd, hogy éppen mert közelebb került a polgári társadalomnak, Németország politikailag és társadalmilag időszerű sorsának konkrét problémáihoz, az ellentmondásosság mindinkább gondolkodásának középpontjába kerül, mindinkább úgy *éli át* az ellentmondásokat, mint az élet alapját és mozgatóerejét. Aláhúzzuk az „átéli" szót, hiszen Hegel nem az egyik filozófiai rendszertől haladt tovább a másikig, mint amilyen sémát Schelling fejlődése követett. Emlékezzünk Hegel berni korszakára, különösen pedig akkori munkáinak arra a vonására, hogy milyen csekély érdeklődést tanúsított a filozófiai s kiváltképpen az ismeretelméleti és logikai problémák iránt. Bizonyos társadalmi és történelmi összefüggéseket akart gondolatilag megoldani, a filozófiát pedig csupán arra használta, hogy megtehesse azokat az általánosításokat, amelyek nélkülözhetetlenek voltak ehhez a munkához. Túlnyomórészt és általában ez a munkamódszer jellemzi frankfurti korszakát is. De látni fogjuk azt is, hogy párhuzamosan azzal a folyamattal, amelynek során társadalmi és politikai problémái egyre konkrétabbá válnak, mind rövidebb lesz az átmenet a tudatosan és közvetlenül filozófiai kérdésfeltevésekig; a társadalmi és politikai kérdésfeltevések mind közvetlenebbül változnak át filozófiai kérdésfeltevésekké. S ez érdekes módon annál hevesebben és közvetlenebbül megy végbe, minél inkább éppen maga az ellentmondás a szóban forgó konkrét probléma filozófiai magva.

Hegel frankfurti feljegyzéseit és töredékeit épp azért nehéz helyesen értelmezni, mert ez az átmenet többnyire rendkívül váratlan, közvetítés nélküli, levezetetlen. Hegel frankfurti korszakának gondolatmenetei, éles ellentétben mind korábbi, mind pedig későbbi fejlődésével, csaknem minden esetben egyéni színezetű élményekből indulnak ki; stilisztikailag magukon viselik mind a személyes élmény szenvedélyességének, mind zavarosságának és tisztázatlanságának jegyeit. Az átélt ellentmondások kezdődő filozófiai megfogalmazása pedig nemcsak közvetlenül kapcsolódik a személyes élményhez, hanem tartalmi és formális szempontból egyaránt ritka, amikor ez a megfogalmazás valóban világos és egyértelmű. Hegel első filozófiai megfogalmazásai gyakran valamilyen misztikus absztrakcióba vesznek. Ehhez járul még az is, hogy Hegel számára kezdetben alig-alig válik szükségletté az egyes gondolati eredmények rendszeres összefoglalása. Hegel most is mindenekelőtt bizonyos konkrét történelmi s egyben politikai problémákat akar megoldani. De az egyedi jelenségek elemzéséből eközben egyre erősebben és belsőleg egyre összefüggőbben nőnek ki a filozófiai nézetek. S a frankfurti korszak végén, életében először, kísérletet tesz arra, hogy rendszerbe foglalja filozófiai nézeteit.

Tehát a dialektikus módszer Hegelnél először rendkívül homályosan jelenik meg. Az élet egyes jelenségeinek átélt ellentmondásait valamilyen rendkívüli módon misztifikált összefüggésbe illeszti, melyet ebben az időben ismételten az „élet" kifejezéssel jelöl. Egyelőre még nem végezte el

a rendszeres leszámolást a metafizikus gondolkodás logikájával és ismeretelméletével. A dialektika és a metafizikus gondolkodás ellentéte tehát először úgy tudatosul benne, mint egyfelől a gondolkodás, képzet, fogalom stb., másfelől pedig az élet közötti ellentét. Ebben a szembeállításban megjelenik már a későbbi hegeli dialektika mélysége, az a tendencia, hogy szenvedélyesen igyekszik megragadni az élet konkrét jelenségeit a maguk ellentmondásosságában, ami olykor egészen közel viszi — miként azt Lenin meggyőzően kimutatta — a helyes, a materialista dialektikához. De a frankfurti korszakban az „életnek" ez a koncepciója nemcsak tisztázatlansága miatt zavaros, hanem tartalmilag is tele van misztikával. A képzet és az élet ellentéte ugyanis ebben a korszakban Hegelt arra készteti, hogy a vallásban fedezze fel az „élet" legmagasabb beteljesülését, s ezzel a filozófiai rendszer tetőpontját.

Ez rendkívül éles fordulat a berni korszakhoz képest. Ennek a fordulatnak, amint erre később részletesen rámutatunk majd, az az alapja, hogy Hegel középponti kérdésfeltevése immár az egyén, az *ember* helyzete a *polgári társadalomban.* Hegel Bernben bizonyos fokig még kívülről figyelte meg kora polgári társadalmát; vagyis azt az egész történelmi fejlődést, amely a római köztársaság bukásától a jelenig tart, úgy értékelte, mint a hanyatlás egységes korszakát, mint valamilyen, jóllehet évszázadokig tartó, de világtörténelmileg mégiscsak átmeneti szakaszt, amelyet majd az antik köztársaságok megújhodásának kell felváltania; éppen ezért következetesen csak a negatív vonásokat látta meg ebben a korban. Mondhatnánk: a polgári társadalom egész létezését egyetlen hanyatlási jelenségnek tekintette.

Hegel fejlődésének új szakasza elsősorban abban mutatkozik meg, hogy a polgári társadalomban olyan alapvető és megmásíthatatlan tényt kezd látni, melynek lényegével és törvényszerűségével gondolatilag és gyakorlatilag egyaránt szembe kell néznie. Ez a szembenézés először nagyon *szubjektivisztikus* alapon zajlik. Vagyis Hegel még nem veti fel a polgári társadalom objektív lényegének a kérdését, mint később Jénában. A problémát inkább az jelenti számára, hogy az egyes embernek hogyan kell szembenéznie a polgári társadalommal; hogy a személyiség fejlődésének morális és humanista posztulátumai hogyan kerülnek ellentmondásba a polgári társadalom sajátosságaival és törvényszerűségeivel; és hogy ezeket a posztulátumokat hogyan lehet ennek ellenére összhangba hozni, *kibékíteni* a polgári társadalommal.

Ezáltal alaposan megváltozott Hegel viszonya a jelenhez. Álláspontjának jellemzésére itt rendszerének azt a kategóriáját használtuk, amely a későbbiekben híressé és hírhedtté vált: a „megbékélés" kategóriáját. Nem véletlenül, hiszen ez a kategória, amely ellen Bernben — emlékszünk — a leghevesebb harcot vívta (lásd a 88. sk. old.), éppen ebben a korszakban merül fel mint gondolkodásának egyik középponti kategóriája. Igaz ugyan, hogy az egyén és a polgári társadalom viszonyát ellentmondásaiban vizsgálja, jobban mondva a konkrét vizsgálat során új és új ellentmondások

merülnek fel, a hegeli rendszer célja azonban az, hogy fenntartva-megszüntesse, kibékítse ezeket az ellentmondásokat. (A „fenntartva-megszüntetés" terminusa, amely a későbbiekben oly fontos szerepet játszik, szintén a frankfurti időben vetődik fel először s válik mindinkább gondolkodásának egyik uralkodó kategóriájává.)

Hegel szubjektivizmusának ezt az új formáját világosan meg kell különböztetnünk berni korszakának szubjektív idealizmusától. Ez utóbbit részletesen elemeztük az első fejezetben, ezért csupán a végeredményre kell emlékeztetnünk az olvasót, nevezetesen arra, hogy a társadalmi-történelmi folyamat szubjektuma Hegel szemében akkoriban mindig valamilyen kollektív szubjektum volt. Az, hogy az egyén elveszíti életének — az antik városállamokra jellemző — közvetlen társadalmiságát, hogy kialakul a „magánember", mindez Hegel szemében akkoriban a bomlás legnyilvánvalóbb tünete volt. Hegel frankfurti szubjektivizmusa ellenben szubjektivizmus a szó szoros értelmében. Valóban és közvetlenül az egyénből, az egyén élményeiből és sorsából indul ki; a polgári társadalom egyes formáit pedig abban a vonatkozásban vizsgálja, hogy ezek a formák milyen hatást gyakorolnak erre az egyéni sorsra, milyen kölcsönös kapcsolatban állnak vele.

Az egyén objektív környezetének, a polgári társadalomnak a vizsgálata csupán lassan és fokozatosan kerekedik felül. Hegel tehát az egyes embernek, a korábban olyannyira megvetett „magánembernek" az egyéni sorsából kiindulva próbálja kifürkészni a polgári társadalom általános törvényszerűségeit, innen akar előrenyomulni a polgári társadalom objektív megismerése felé. Eközben mint középponti kérdés ismét felmerül a berni időszak régi problémája: a „pozitivitás"; de a vizsgálódások során bonyolultabb, ellentmondásosabb, történelmibb megfogalmazást kap, mint Bernben. És pontosan ez a kérdésfeltevés az, ami most már elvezeti Hegelt a polgári társadalom életében uralkodó hatalmak mind behatóbb vizsgálatához, a gazdasági problémák vizsgálatához. Annak a kísérletnek a révén, hogy filozófiailag kibékítse a személyiség fejlődésének humanista eszményeit a polgári társadalom objektív, megmásíthatatlan tényeivel, Hegel egyre elmélyültebben megérti először a magántulajdon problémáit, majd később a munkának mint az egyén és a társadalom közötti alapvető kölcsönös kapcsolatnak a problémáit.

Az a változás, amely Hegelnek a jelenhez fűződő kapcsolatát jellemzi, Bernhez képest tökéletesen átalakítja a *kereszténységgel* szembeni állásfoglalását. Ez a fordulat már eddigi fejtegetéseink alapján sem érhet senkit meglepetésként. Ismeretes ugyanis, hogy a történelem idealista felfogása a vallási változásokkal hozza összefüggésbe a történelem menetének nagy fordulatait; még Feuerbach történelemkoncepciója sem emelkedik felül ezen a szinten. A fiatal Hegelnél pedig a polgári társadalomnak, a „magánember" társadalmának negatív értékelése a legszorosabban összefonódott a kereszténységgel. Annak ellenére, hogy megpróbálta feltárni az antik republikanizmus pusztulásának társadalmi okait, a fiatal Hegel számára lényegében

mégis a kereszténység volt az újkori fejlődés oka és hajtóereje. Ennek a történelemfelfogásnak az alapján senkit sem lephet meg, ha a jelen értékelésének a megváltozása azonnal áttevődik a kereszténység értékelésére. Az ugyanis világos, hogy a fiatal Hegelnek, aki idealista alapelképzelésén Frankfurtban sem változtatott, sőt tovább gyarapította ezt vallási miszticizmussal, most csak még inkább fenn kell tartania — és joggal — azt az álláspontot, hogy a kereszténység a jelen ideológiai-morális alapja.

E felfogás idealista jellegére nem kell szót vesztegetnünk. De egyszersmind be kell látnunk, hogy nem volt véletlen, nem volt gyökértelen; ebből ered szívóssága, kiirthatatlansága. Gyökerei, amelyek a különböző idealista történelemkoncepciókban olyan torz és misztikus formákban jelennek meg, a kereszténység és az egész modern európai fejlődés objektív történelmi összefüggésébe kapaszkodnak. Marx és Engels mélyenszántó konkrét történelmi vizsgálatokban mutatták ki, hogy a római birodalom széthullásának idején miért éppen a kereszténység növekedett világvallássá a különböző szekták közül. Rámutattak arra, hogy a keresztény vallás miként idomult az uralkodó szükségletekhez, az európai gazdasági fejlődés legkülönbözőbb korszakaiban hogyan jöttek létre a keresztény vallás újabb és újabb formái az európai osztályharcok különböző szakaszaiban (középkori szekta-mozgalmak, lutheránusok, kálvinizmus stb.). És kimutatták azt is, hogy a modern polgári társadalomnak szükségképpen ugyancsak a keresztény vallás bizonyos módosított formáit kell — mint saját felépítményét — kitermelnie. Marx a következőket mondja az ifjúhegeliánus idealista, Bruno Bauer ellen irányuló polemikus fejtegetéseiben: „Bizony nem az úgynevezett k e r e s z t é n y állam, amely a kereszténységet alapzatának, államvallásának ismeri el és ezért más vallásokkal szemben kizáró módon viselkedik, nem ez az állam a kiteljesedett keresztény állam, hanem ellenkezőleg, az a t e i s t a állam, a d e m o k r a t i k u s állam, az az állam, amely a vallást a polgári társadalom többi eleme közé száműzi... Sőt, absztrahálhat a vallástól, mert benne a vallás emberi alapzata világi módon valósult meg. ...Nem a kereszténység, hanem a kereszténység e m b e r i alapja az alapja ennek az államnak. A vallás továbbra is az állam tagjainak eszményi, nem-világi tudata, mert eszményi formája annak az e m b e r i f e j l ő d é s i f o k n a k, amely az államban megvalósul."[2]

Ez a valóságos, társadalmi-történelmi összefüggés az idealista történelemfilozófiákban, a fiatal Hegelében is, eltorzítva, a feje tetejére állítva jelenik meg. A kereszténység, az európai középkor és újkor társadalmi fejlődésének szükségszerű terméke úgy jelenik meg, mint e korszak történelmi lefolyásának elsődleges hajtó- és mozgatóereje. Ebből az általános szemszögből nézve Hegel filozófiája semmiféle döntő változáson nem megy keresztül Berntől Frankfurtig. Hiszen mindegy, hogy Bernben elveti a kereszténysé-

[2] Marx: Zur Judenfrage. MEGA I. 1. 1., p. 587, 588 és 590. — [A zsidókérdéshez. MEM 1. p. 359, 360 és 361—2.]

get, Frankfurtban pedig megbékélést keres vele, a vallás mindkét esetben megőrzi a történelemkoncepción belül azt az uralkodó helyzetét, amely az idealizmust jellemzi. Persze azáltal, hogy Hegel ebben a korszakában egyrészt az egyén életének a problémáiból indul ki, másrészt pedig megbékélésre törekszik a jelennel, jóval bőségesebben kapcsolódik a kereszténységhez, mint korábban. Frankfurti állásfoglalása ebből a szempontból éles fordulat a bernihez képest.

Az, hogy Hegel az egyéni élet problémáiból indul ki, kizárólag gondolkodásának ebben az átmeneti válságkorszakában fordul elő. Hegelt éppen az jellemzi, mégpedig munkásságának elején ugyanúgy, mint érett korszakában, hogy az egyén mindig csak mint a társadalom tagja érdekli. Amikor később élesen bírálja Kant és Fichte, Schleiermacher és a romantika morális nézeteit, többnyire abból indul ki, hogy ezek — persze más és más módon — figyelmen kívül hagyják a látszólag tisztán egyéni cselekvésben a társadalmi mozzanatot, azt, hogy még az egyéni-etikai kategóriákat is a társadalom határozza meg. Hegel fejlődésében tehát epizód csupán, hogy Frankfurtban az egyénhez kapcsolódik, hogy az egyén törekvéseiből és szükségleteiből indul ki. Persze olyan epizód, mely nem múlik el nyomtalanul, s amelynek következményei még akkor is sokáig érezhetőek, amikor Hegel már túljutott rajta. Többször alkalmunk lesz rámutatni: Hegel frankfurti kérdésfeltevéseiben, abban ahogyan az egyéntől halad az objektív társadalmi problémák felé, arra irányuló kísérleteiben, hogy dialektikusan levezesse egymásból a világ gondolati és érzelemszerű megragadásának bizonyos szintjeit — azaz a magasabb fokot úgy próbálja felszínre hozni, mint az alacsonyabb fokon működő ellentmondások megszüntetésének eredményét —, mindebben megvannak annak a módszernek az első csírái, amelyet „A szellem fenomenológiájá"-ban alkalmazott.

De Hegel frankfurti feljegyzései csak akkor ilyen világosak, ha a későbbi művek felől visszanézve szemléljük őket. Ha ezeket az írásokat önmagukban vizsgáljuk, vagy közvetlenül a berniek után olvassuk őket, akkor meglepődünk homályosságukon és zavarosságukon. Hegelnél sohasem játszanak olyan nagy szerepet kevéssé tisztázott, kimondatlan asszociációk ködébe vesző kifejezések, mint ebben az időben. Az ellentmondásosság élménye, amelyben az ellentmondás mindinkább az élet alapjának tűnik, ebben a korszakban úgy jelenik meg, mint az ellentmondások tragikus megoldatlansága. Nem véletlen, hogy ideig-óráig olyan kategóriák kerülnek abba a pontba, amely körül a világ gondolati meghódítására irányuló kísérletei forognak, mint a végzet; nem véletlen, hogy kizárólag ebben az időben válik filozófiájának tetőpontjává a vallási élet valamilyen misztikus koncepciója. Hegel életében és gondolkodásában válság állt be. Válság, amelynek társadalmi és történelmi kiváltó okait röviden vázoltuk bevezető megjegyzéseinkben: válságba jutnak republikánus-forradalmi nézetei; e válság átmeneti megoldására majd Jénában kerül sor, amikor Hegel elfogadja a jelenkori polgári társadalom sajátos napóleoni formáját. A frankfurti korszak válság-

gal terhes tapogatódzás az új felé, és a régi lassú, de szakadatlan lebontása. Bizonytalanság, keresgélés; igazi válság.

Hegel maga is válságnak érezte ezt a korszakot, és mind későbbi írásaiban, mind pedig akkori kijelentéseiben világosan kimondta ezt. Későbbi írásaira jellemző, hogy azzal a kíméletlen nyíltsággal beszél a hipochondria, az önmarcangolás, az önmagával való meghasonlás szerencsétlen állapotáról, amely mindig is jellemezte. Az Enciklopédiában, amikor a különböző emberi életkorokat jellemzi, lefesti az ifjúkor, a férfivá érés szakaszát, s eközben sok lényegi vonást merít a frankfurti korszakból. Azt írja, hogy az eszmény az ifjúban többé-kevésbé szubjektív alakot ölt. „Az ilyen eszmény szubsztanciális tartalmának ez a szubjektív volta nemcsak azt jelenti, hogy az eszmény ellentétben áll a meglevő világgal, hanem egyben ösztönzést is jelent, hogy az eszmény megvalósítása révén az ellentétet megszüntessük." Az ifjú fájdalmas, válságoktól terhes folyamaton keresztül megy át ebből az eszményi világból a polgári társadalomba. „Ezt a hipochondriát ... senki sem kerüli el egykönnyen. Tünetei annál veszélyesebbek, minél később keríti hatalmába az embert. (Hegel huszonnyolc éves korától harmincéves koráig volt Frankfurtban. — *L. Gy.*) ... Ebben a beteges hangulatban az ember nem akarja feladni szubjektivitását, nem képes leküzdeni ellenszenvét a valóság iránt, s éppen ezért a viszonylagos tehetetlenség állapotában van, amely könnyen valóságos tehetetlenséggé válik. Ezért, ha nem akar belepusztulni, akkor önálló, lényegében k é s z világnak kell elismernie a világot..."[3]

A frankfurti korszaknak ez az értékelése ennél is nyíltabban — hiszen személyesebb formában — fejeződik ki egy 1810-es levelében: „Saját tapasztalatból ismerem a léleknek vagy inkább az észnek ezt a hangulatát, ha egyszer érdeklődéssel és sejtéseivel belevitte magát a jelenség káoszába és ... belsőleg bizonyos a céljában, de még nem látja világosan és részleteiben az egészet. Néhány évig szenvedtem ebben a hipochondriában, egészen az elerőtlenedésig; feltehetően általában minden embernek van az életében ilyen fordulópont, lénye beszűkülésének sötét pontja, amelynek szorosán átpréselődik s önmaga biztonságára megszilárdul és megbizonyosodik, a megszokott mindennapi élet biztonságára, ha pedig közben képtelenné tette magát arra, hogy betöltse ez az élet, akkor egy belső, nemesebb létezés biztonságára."[4]

A frankfurti dokumentumok még világosabban beszélnek. Sokkal érthetőbben kiderülnek belőlük azok a mozzanatok, amelyek a válságot kiváltották, mint azokból a későbbi visszaemlékezésekből, amelyek már általáno-

[3] Enzyklopädie, § 396, Zusatz. Werke, VII. 2., Berlin 1845. p. 98—99. — [Enciklopédia. 3. rész. 396. §. Függelék. Budapest 1968. p. 84—85.]

[4] Közzétette Rosenzweig: Hegel und der Staat, München—Berlin, 1920. I. Band, p. 102. Rosenzweig a hegeliánus Gabler kéziratos visszaemlékezéseiből is közread egy részletet, amely egy 1805-ben Hegellel folytatott beszélgetéshez kapcsolódik. Ebben a beszélgetésben Hegel teljesen hasonlóan nyilatkozik erről a korszakról. Uo., p. 236.

sítva közelítik meg a kérdést. A „Németország alkotmányá"-ról szóló brosúra egyik töredékének elején például Hegel a jelenkor emberének lelkiállapotát ábrázolja. „Ezek (az emberek — *L. Gy.*) nem tudnak egyedül élni, s az ember egyedül van mindig... Az ember helyzete, akit a kor egy belső világba száműzött, vagy folytonos halál lehet, ha ebben a világban fenn akar maradni, vagy — ha a természet élni hajtja — törekvés arra, hogy megszüntesse a fennálló világ negatív voltát, hogy megtalálja és élvezze magát benne, hogy élni tudjon."[5]

Hegel legszemélyesebb vallomásait abban a néhány levélben találjuk, amelyet a frankfurti korszak elején Nanette Endelhez, nővérének egyik barátnőjéhez írt, akit — Bern és Frankfurt között — stuttgarti tartózkodása idején ismert meg. 1797. február 9-én írja egyik levelében: „...és minthogy úgy vélem, tökéletesen hálátlan munka lenne itt példát mutatni az embereknek, hogy Páduai szent Antal bizonyára többet ért el, mert ő a halászoknak prédikált, mintsem én — egy ilyen élettel — elérnék, ezért érett megfontolás után elhatároztam, hogy ezeken az embereken jobbítani semmit sem kívánok, ellenkezőleg, inkább együtt üvöltök a farkasokkal..." Egyéb dokumentumokból ismert, hogy Hegelnek valóban sokkal jobb kapcsolatai voltak azzal a frankfurti kereskedőcsaláddal, amelynél házitanító volt, mint korábban berni tanítványaival és ezek családjával. Schellinghez intézett leveléből tudjuk, hogy Hegel mereven elutasító, republikánus magatartást tanúsított a berni patrícius életmóddal szemben. Az a levél, amelyet most idéztünk, fényt vet arra, hogy Hegel Frankfurtban alaposan megváltoztatta külsődleges állásfoglalását a környezetében élő emberekről. Ezt a levélrészletet esetleg úgy is lehetne értelmezni, mint puszta taktikát a körülötte élő emberekhez fűződő kapcsolatában, vagy akár mint képmutatást. Az ilyesmi azonban távol áll Hegel jellemétől. Egy másik levélrészlet pedig, amelyet ugyanebben az évben július 2-án írt, és amelyben arról a változásról beszél Nanette Endelnek, amely a természethez való viszonyában következett be, egészen világosan mutatja, hogy nézeteinek jóval mélyrehatóbb átalakulásáról van szó. „...és miként ott (mármint Bernben — *L. Gy.*) a természet ölén mindig megbékéltem magammal, az emberekkel, itt azért menekülök gyakran e hű anyához, hogy ismét meghasonlásra jussak az emberekkel, akikkel békében élek, hogy a természet égisze alatt megőrizzem magam befolyásuktól, és meghiúsítsam a szövetséget, amelyre velük léptem."[6]

Ezekben a levelekben, különösen az utóbbiban, egészen világosan láthatjuk, hogyan változott meg Hegel viszonya a jelen társadalmához. S egyúttal látjuk azt is, hogy ez az átalakulás kezdettől fogva belső ellentmondást

[5] Lasson, p. 139. A frankfurti korszakból idézett töredékek részletes tárgyalásakor szó lesz majd azokról az okokról, amelyek indokolják, hogy miért tartjuk a frankfurti időszakban keletkezettnek a „Verfassung Deutschlands"-nak („Németország alkotmánya") ezt a töredékét.

[6] Beiträge zur Hegelforschung („Adalékok a Hegel-kutatásokhoz"). Ed. Lasson. Zweites Heft, Berlin 1910. p. 7. és 11.

rejt magában, jobban mondva, hogy a változás magva az ellentmondások egész komplexusát tartalmazza. Ezeknek az ellentmondásoknak a természete és objektív alapja csak nagyon lassan, fokról fokra világosodott meg Hegel előtt. Egyrészt ebből ered a frankfurti korszak meggyötört, hipochondriás, válságos hangulata, noha személyes életkörülményei jóval kedvezőbbek voltak, mint Bernben. Nemcsak a külső körülményekre gondolok; Frankfurtban Hegel szellemi elszigeteltsége is sokkal kisebb volt, mint Bernben, az első időben például közvetlen érintkezésben állt ifjúkori barátjával, Hölderlinnel, s rajta keresztül közeli kapcsolatba került Németország fiatalabb költő- és filozófusgenerációjának más jelentősebb képviselőivel is, például Sinclairrel.

Másrészt ez a hangulat abból ered, hogy Hegel átélte ezeket az ellentmondásokat, hogy ezek összefonódtak személyes sorsával s ezért hosszú időn át csupán élményszerűek voltak, fogalmilag-szisztematikusan tisztázatlanok maradtak; ebből ered a problémák megközelítésének az a módja, amelyet már kiemeltünk, nevezetesen az, hogy Hegel az egyéni élményből kiindulva haladt a fogalmi általánosításig, de olymódon, hogy a feljegyzésekben megjelenik az egész út, a kiváltó élményszerű indítékkal együtt. Abban a töredékben, amelyet a „Németország alkotmányá"-ból idéztünk, már láttunk egy példát a problémák ilyen megközelítésére, ami azzal függ össze, hogy Hegel egyelőre csak úton van afelé, hogy dialektikus filozófussá váljék. Vagyis a személyes, élményszerű indítékot semmiképp sem tekinti puszta indítéknak, amelyet magát is elemeznie kell, s vissza kell vezetnie objektív alapjaira és törvényszerűségeire, ahogyan azt később Jénában valóban megteszi, hanem magának a problémának egyik integráns részét látja benne. Ez érthető is, hiszen a probléma, amelyet itt felvet, éppen saját személyes szembekerülése a polgári társadalommal, az a próbálkozás, hogy megtalálja helyét a polgári társadalomban.

Persze ez nem tisztán személyes probléma. Ha mindössze Hegel életének valamilyen tisztán biografikus kérdéséről lenne szó, akkor a dolog nem érdekelne bennünket ennyire. Az az ellentmondás azonban, amellyel a fiatal Hegel Frankfurtban viaskodik, objektív szempontból is az általános ellentmondás volt a kor Németországának minden jelentős költője és gondolkodója számára; megoldásából születik a korszak klasszikus filozófiája és költészete. Minthogy pedig ez a költészet és filozófia széles körű és mély nemzetközi jelentőségre tett szert, világos, hogy nem lehetett helyi ügy az az ellentmondás sem, amelyben gyökerezik, még akkor sem, ha sajátos megjelenési formáit a korabeli Németország társadalmi viszonyai határozták is meg.

A szóban forgó probléma a nagy német humanisták állásfoglalása a polgári társadalommal szemben, amely a francia forradalomban s az angol ipari forradalomban végérvényesen győzedelmeskedett, de egyúttal kezdi leleplezni elrémítő, kultúraellenes, prózai oldalait, mégpedig sokkal nyersebben, mint a heroikus illúziók idején, a francia forradalom előtt és alatt. Németország jelentős polgári humanistái tehát azzal a bonyolult és ellent-

mondásos szükségszerűséggel kerülnek szembe, hogy el kell ismerniük ezt a polgári társadalmat, igent kell mondaniok rá mint szükséges és egyedül lehetséges haladó valóságra, de egyben nyíltan és kritikailag fel kell fedniük és ki kell mondaniuk ellentmondásait is, nem szabad behódolniuk apologetikus módon az embertelenség előtt, amely elválaszthatatlan a polgári társadalom lényegétől. Az a mód, ahogyan a klasszikus német filozófia és költészet — Goethe Wilhelm Meister-ében és „Faust"-jában, Schiller „Wallenstein"-jében és esztétikai írásaiban, Hegel Fenomenológiájában és későbbi írásaiban — felveti ezeket az ellentmondásokat és kísérletet tesz megoldásukra, e költészet és filozófia világtörténeti nagyságát mutatja; s egyidejűleg azokat a korlátait is, amelyeket általában a polgári látóhatár, különösen pedig a „német nyomorúság" szabott.

Amikor Hegel — a most idézett levél tanúsága szerint — a természethez menekül, hogy elkerülje a beolvadást társadalmi környezetébe, akkor ezt az ellentmondást fejezi ki primitív és közvetlen, élményszerű formában. Egyrészt tökéletesen meg akarja érteni kora polgári társadalmát úgy, ahogyan az létezik és működik; tevékenykedni akar benne, másrészt viszont berzenkedik attól, hogy eleven életadó erőnek ismerje el benne azt, ami embertelen, halott és halált hozó. Az ellentmondás tehát, amely Hegel első frankfurti élményeiben felmerül, nemcsak saját személyes életének szenvedélyes, sodró, átélt ellentmondása, hanem egyúttal és ettől elválaszthatatlanul kora egyik fontos, objektív ellentmondása is.

Hegel életének és gondolkodásának frankfurti válsága tehát abban áll, hogy a filozófiai objektivitás szintjére kell emelnie ezt az ellentmondást. Hegel filozófiai zsenialitása, kortársaival szembeni gondolkodói fölénye abban nyilvánul meg, hogy a saját személyes létezésében megélt ellentmondás puszta kimondásától nemcsak a polgári társadalom ellentmondásosságának felismeréséig jutott el (természetesen az általános polgári látóhatáron s az idealista filozófia korlátain belül), hanem egyúttal felismerte ebben az ellentmondásosságban minden életnek, az egész létnek és az egész gondolkodásnak az általános dialektikus természetét. A frankfurti válságkorszak a dialektikus módszer első — persze még nagyon misztikus — megfogalmazásaival zárul. És azzal, hogy — ami nem véletlen — Hegel dialektikus módon elismervén az alap ellentmondásos voltát, „megbékél" kora polgári társadalmával. Egy rövid költeményében, amelyet vagy a frankfurti korszak végén, vagy a jénai korszak elején írt, igen világosan kimondja azt az életérzést, amelynek révén leküzdötte frankfurti válságát:

Istenek fia, küzdj a tökélyért bízva, merészen,
Hívd ki magad, s hívd ki mind a világ műveit,
Mánál, tegnapnál magasabbra törj, igyekezz, s a
Kornál jobb ha nem is, ámde a legjava léssz.[7]

(Petri György fordítása)

[7] Hoffmeister, p. 388.

Hegel filozófiai személyiségének leglényegesebb vonásai közé tartozik, hogy nagyon fokozatosan, lépésről lépésre fejlődik. Az előző fejtegetésekben élesen kiemeltük azt a fordulatot, amely Hegel gondolatvilágában bekövetkezett, hogy ezzel bevezessük az olvasót a frankfurti korszak gondolati légkörébe. A valóságban ez a folyamat igen fokozatosan, bár olykor lökésszerűen zajlik. A berni korszakból sok minden hosszú időn át változatlanul, vagy csekély változásokkal fennmarad. Hegel részben átalakítja régi gondolatait, régi történelemkonstrukcióit, s olykor nem látja egészen világosan, hogy mekkora távolság választja el a régi és az új gondolatmeneteket. Látni fogjuk például, hogy frankfurti korszakának utolsó munkája egy bevezetés legjelentősebb berni írásához, „A keresztény vallás pozitivitása"-hoz, jóllehet azt is megfigyelhetjük majd, hogy a pozitivitás koncepciója időközben alapvetően megváltozott. És ugyanez érvényes fejlődésének csaknem minden területére.

Kiváltképpen nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Hegel semmi esetre sem lett egyik napról a másikra hűtlen azokhoz a republikánus nézetekhez, amelyeket Bernben vallott; sőt, azt mondhatjuk, hogy csak Napóleon bukása után „békélt meg" a német típusú monarchiával, amikor belátta a restaurációs kor szilárdságát. Addig igen bonyolult átmenetek jellemzik fejlődését, amelyeket — részben, mert a legfontosabb kéziratok elvesztek — nem lehet teljesen rekonstruálni. Általánosságban mégis azt mondhatjuk, hogy ez a fejlődés, persze érthető módon némi késéssel, a franciaországi politikai fejlődést követi. Persze azzal a fenntartással, hogy Hegel elméletileg és gyakorlatilag mindinkább figyelembe veszi a konkrét német helyzetet, ami politikai elemzéseinek életközelségét és életigazságát illetően előnyös ugyan, de célkitűzései és törekvései az elmaradott Németország valóságos helyzetéhez képest annyira utópikusak, hogy fejtegetéseinek éle mégis újra és újra kicsorbul, gondolatmenetei valamilyen homályos ködösségbe torkollanak.

Hegel Bernből magával vitte Frankfurtba republikánus nézeteit. Világos képet fest akkori hangulatáról az „Eleusis" c. költemény, amelyet még Bernben írt Hölderlinnek a közeli együttlét reményében. Csupán néhány sort idézek, hogy közelebb hozzam az olvasókhoz ezt a hangulatot:

> ... a bizonyosság örömét,
> A régi hű szövetséget szilárdabban, érettebben fellelni újra,
> A szövetséget, amit nem eskü pecsétel,
> Hogy csak a szabad igazságnak éljünk, soha meg nem békülve
> A gondolatot és érzületet megbéklyózó szabállyal.[8]
>
> *(Petri György fordítása)*

[8] Hoffmeister, p. 380. sk.

A frankfurti időszak elején jelenik meg nyomtatásban Hegel első írása, amely belsőleg még teljesen berni nézeteit ismétli. Cart, egy lausanne-i ügyvéd írásának megjegyzésekkel ellátott fordításáról van szó, amely a Bern által elnyomott Waadt kanton jogainak védelmében született a berni oligarchiával szemben. Waadt kantont Bern hosszú idő óta elnyomta. A francia forradalom hatása alatt tett felszabadulási kísérlet elbukott, és csak tovább fokozta a berni oligarchia reakciós elnyomását. Az elnyomott kanton felszabadulása csak a forradalmi háborúkkal összefüggésben következett be, abban az időben, amikor Hegel megszövegezte fordítását és megjegyzéseit. Hegel az előszóban kifejezetten utal erre a fordulatra, s a röpiratot éppen azzal a szándékkal jelenteti meg, hogy a gőgösen diadalmaskodó német reakciónak megmutassa saját uralkodásának bizonytalan voltát. „Előzetes megjegyzés"-ének végén a következőket írja: „Ha összehasonlítanánk e levelek tartalmát a Waadt tartománybeli legújabb eseményekkel, összehasonlítanánk az 1792-es évben kikényszerített nyugalom látszatát, azt, hogy a kormányzat büszke volt a győzelmére, a kormányzat valóságos gyengeségével, valamint e tartomány hirtelen elszakadásának tényével, akkor igen sok hasznos következtetés adódnék ebből; de az események önmagukért beszélnek: kizárólag ezért lehetséges teljességükben megismerkedni velük; kiáltásuktól visszhangzik a föld. Discite justitiam moniti (Tanuljatok igazságosságot, ti figyelmeztetettek. — *L. Gy.*), de a süketek aligha okulnak sorsukból."[9]

Már ebből az előzetes megjegyzésből is kiderül, hogy Hegel ekkor még változatlanul fenntartotta berni irányvonalát. De már Falkenheim, aki felfedezte ezt az írást, megpróbálta Hegel kommentárjainak néhány mozzanatát arra használni, hogy tagadja Hegel forradalmár voltát. Abból indul ki, hogy Hegel az előzetes megjegyzésben a waadtiak „ősi jogait" védelmezi a berni oligarchiával szemben. Véleménye szerint az ilyen tendencia nem lehet forradalmi. Ebből következik továbbá a kifejtés történelmi volta, ami szintén Hegel forradalmisága ellen szól. Ez a gondolatmenet módszertanilag arra a régi német-professzori reakciós előítéletre támaszkodik, hogy a historizmus a reakció találmánya, amely Burke-kel és a restauráció francia filozófusaival veszi kezdetét, míg az ezt megelőző kor elvileg történelemellenes volt. Nem érdemes vitába szállni ezzel az elmélettel, annál is kevésbé, mert az olvasó az első fejezetből világosan láthatja, hogy a fiatal

[9] Hoffmeister, p. 248. Maga a röpirat akkoriban nagyon csekély hatást ért el, s ma már könyvészeti ritkaságszámba megy. Hoffmeister azt állítja, hogy összesen három németországi könyvtárban található meg. Mi tehát Hoffmeister kiadása alapján idézünk az előszóból és a megjegyzésekből. Maga a röpirat eredetileg névtelenül jelent meg, de a rákövetkező évek bibliográfiai jegyzetei egyértelműen Hegel szerzőségére utalnak. A röpirat ennek ellenére teljesen feledésbe merült, mindaddig, amíg Hugo Falkenheim nem utalt rá a Preussische Jahrbücher („Porosz Évkönyvek"), Berlin 1909, p. 193—210. egyik tanulmányában. A legfontosabb bibliográfiai adatokat lásd Hoffmeisternél, p. 457. sk.

Hegel forradalmi-republikánus nézeteinek mennyire történelmi orientációja volt, és a Cart-röpirat ebből a szempontból egyáltalában nem jelent változást.

Nem kevésbé téves az a következtetés sem, amelyet az „ősi jogok" védelmezéséből von le. Éppen a francia forradalom előtörténete igazolja az ilyen „ősi jogokért" vívott küzdelem rendkívüli jelentőségét. Ez a mozgalom persze nagyon is felemás. Egyrészt feudális kiváltságokat védelmeznek az abszolutizmus által véghezvitt, gazdaságilag és társadalmilag haladó jogi egyenlősítéssel szemben, másrészt viszont védelmezik a dolgozó népnek azokat a jogait, amelyeket a szövetséges feudalizmus és kapitalizmus által végrehajtott eredeti felhalmozás igyekszik eltörölni, s emellett bizonyos ősi és hagyományos kiváltságok némi védelmet nyújtanak az abszolút monarchia önkényes túlkapásaival szemben. A francia parlamentek például lényegében reakciós intézmények voltak, amelyek ellenszegültek minden adóreformnak, a legigazságtalanabb feudális jogok felszámolásának, és ezért a felvilágosodás jelentős alakjai kivétel nélkül élesen bírálták őket. Minthogy azonban átmenetileg az ellenállás egyedüli szervezett központját jelentették az abszolutizmus túlkapásaival szemben, ezért rendkívüli népszerűségnek örvendtek a francia forradalmat megelőző időben[10] Marx és Engels — Guizot-val szemben — ki is emeli a francia forradalmat előkészítő időszak „konzervatív" jellegét, mint annak különösen jellemző vonását.[11]

Érthető, hogy azokban az országokban, mint például Svájc vagy Németország, amelyek sokkal elmaradottabbak voltak, az „ősi jogok" védelmezése még jelentősebb, s persze még inkább felemás szerepet játszott. Az viszont mindenképpen világos, hogy amikor Hegel ebben a kérdésben védelmébe veszi a waadtiak „ősi jogait" a berni oligarchiával szemben, akkor ez kétségkívül nem jelent forradalomellenes magatartást. Persze az „ősi jogoknak" ez a védelmezése Hegelnél semmi esetre sem világosan és következetesen demokratikus; éppoly kevéssé tesz megkülönböztetést, mint néhány évvel később Schiller, amikor (a „Tell Vilmos"-ban) a dráma eszközeivel magasztalja a nép „ősi jogainak" védelmezését. A fiatal Marx az első, aki a „Rheinische Zeitung"-ba írott jelentős cikkeiben következetes forradalmi-demokratikus álláspontot foglal el ebben a kérdésben, s élesen megkülönbözteti a dolgozó nép „ősi jogait" a kizsákmányolók kiváltságaitól.[12]

Láttuk ugyan, hogy ez a brosúra nem mutat semmi változást Hegel álláspontjában, a bennefoglalt megjegyzések mégis fontos dokumentumai Hegel fejlődésének. Mindössze röviden megemlítjük, hogy Hegel gyűlölete

[10] D. Mornet: Les origines intellectuelles de la révolution française („A francia forradalom intellektuális eredetei") Paris, 1933. p. 434.

[11] Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels etc. Hg. Mehring. („Marx és Engels irodalmi hagyatékából") Stuttgart 1913. Band III. p. 271. sk. — [MEM 7., p. 203.]

[12] MEGA I. 1. 1., p. 271. skk. — [Marx: Viták a falopási törvényről. MEM 1., p. 110—147.]

a berni arisztokratikus kormányzattal szemben itt éppoly élesen — de számos tényre alapozva — jelenik meg, mint abban a már idézett levelében, amelyet Schellinghez írt. Továbbá érdekes megfigyelnünk, hogy Hegel milyen szorgalommal gyűjtött gazdasági tényeket Bern viszonyairól, az adóügyekről stb. Ezen a ponton némi betekintést nyerünk Hegel alkotói műhelyébe; megtudjuk, milyen hatalmas erőfeszítéseket tett, hogy minden területen eljusson későbbi enciklopédikus tudásához. De ezek a gazdasági tanulmányok más, negatív értelemben is érdekes dokumentumai Hegel fejlődésének: egyelőre tisztán empirikus ténygyűjteményekről van szó, amelyekhez csupán politikai megjegyzéseket fűz; a tények gazdaságtani általánosításának gondolata ekkor még nem merül fel benne.[13] Továbbá életrajzi szempontból bizonyos fokig érdekes számunkra, hogy Hegel itt kezd először foglalkozni az angol viszonyokkal. Egyelőre azonban még csak a francia forradalom szempontjából. Megjegyzéseket fűz Cart egyik kijelentéséhez, amelyben Cart vitatja, hogy az adók alacsony voltán lehetne lemérni egy nép boldogságának a fokát. Cart ellenpéldaként hozza fel az általa tisztelt szabad Angliát, ahol a nép magas adókat fizet ugyan, de szabadon kormányozza önmagát. Hegel egyetért ezzel az elmélettel, s ennek alátámasztására példaként említi a vámtarifa hatását az amerikai szabadságharc kitörésében, amelyben — nézete szerint — a tarifa önmagában véve jelentéktelen volt, viszont a forradalmat éppen az önállóság jogaiért vívott harc váltotta ki. Cartot csupán az angol szabadság értékelésének kapcsán helyesbíti. Beszél azokról az elnyomó intézkedésekről, amelyeket Angliában a francia forradalmat követően hoztak, a kormány túlerejéről a parlamenttel szemben, az alkotmány felfüggesztéséről, a személyes szabadság és az állampolgári jogok korlátozásáról. A következőket mondja összefoglalóan: „e tények fényében még e nemzet legodaadóbb csodálói közül is sokakban megcsappant az angol nemzet iránti tisztelet"[14].

Hegelnek ezt az írását úgy tekinthetjük tehát, mint a berni korszak — íróilag Frankfurtban befejezett — utóhangját.

Annál feltűnőbb viszont gondolatvilágának, írásmódjának, problémafelvetésének stb. megváltozása azokban a töredékekben, amelyek ezzel egyidőben, vagy közvetlenül ez után keletkeztek, és amelyek Nohl kiadásában jelentek meg.[15] Ezekben a töredékekben már világosan látható a frankfurti átmeneti korszak válsága. Korábban utaltunk már arra, hogy Hegel

[13] Hoffmeister, p. 459. skk.

[14] Uo., p. 249.

[15] Ezek a töredékek sajnos nem datálhatók pontosan. Azok közül a töredékek közül, amelyeket Nohl a függelékben közöl, a 7. sz. Entwürfe zum Geist des Judentums-t („Vázlatok a zsidóság szelleméhez") és a 8. sz. Moralität, Liebe, Religion-t („Erkölcsiség, szeretet, vallás") mind ez ideig nem lehetett időrendileg pontosan elhelyezni. A 9. sz. Liebe und Religion („Szeretet és vallás") 1797 elején, a 10. sz. függelék Die Liebe („A szeretet") 1797 végén íródott. A 11. sz. Glaube und Sein („Hit és lét") az 1798-as évre esik. Lásd erről Nohl, p. 403. sk.

terminológiája sohasem volt olyan bizonytalan és homályos, mint ebben az időben. Időnként felkap fogalmakat, kísérletezik velük, átértelmezi őket, majd ismét megválik tőlük stb. Éppen azért, mert gondolkodása most kezdi megragadni az élet ellentmondásosságát, feljegyzéseiben első pillantásra csak az ellentmondások kusza halmazát látjuk. E kuszaság alapja pedig az, hogy Hegel ekkor mindenekelőtt és túlnyomórészt élményszerűen, személyes módon közelíti meg a valóságot. Nagyon is érthető, hogy éppen ez a kuszaság tette Hegel frankfurti töredékeit a reakciós értelmezéseknek, valamint azoknak a próbálkozásoknak a színterévé, amelyek Hegelt a romantika reakciós misztikájához közelítették. Ebben a vonatkozásban különösen Dilthey híres könyve vált példaadóvá az imperializmus korszakának egész Hegel-irodalmában. Minthogy ezek az interpretátorok lehetőleg már Hegel berni korszakából eltávolítottak minden olyan kapcsolatot, mely Hegelt kora eseményeihez és a társadalmi problémákhoz fűzte, így hát nem meglepő, ha a frankfurti töredékeket merőben „misztikus panteizmus"-ként (Dilthey) értelmezik. Éppen ezért nagyon fontos, hogy kihámozzuk ezekből a töredékekből a bennük meglevő — persze többnyire gyenge és homályos — racionális magot, s tisztázzuk e töredékek kapcsolatát a valóságos élettel, a polgári társadalom valóságos problémáival.

Amikor Hegel — mint láttuk — itt az egyén és a modern polgári társadalom kapcsolatából indul ki, ismét szembekerül a régi berni problémával, a pozitivitással. A humanisták a polgári társadalmat — persze számtalan illúzióval — az ember magateremtette, saját világaként fogták fel abban a küzdelemben, amelyet a feudális-abszolutista társadalmi berendezkedés ellen vívtak. Amikor Franciaországban és Angliában ténylegesen létrejön a kibontakozott polgári társadalom, ez a meggyőződés s ezek az illúziók is átalakulnak. Még inkább úgy látják, mintha a társadalom az ember saját tevékenységének eredménye, mégpedig mindig újrateremtett eredménye volna. De ez a társadalom igen sok olyan jelenséget, életformát, intézményt stb. is létrehoz, mely halott objektivitásként áll szemben az egyénnel, akadályozza az egyén személyiségének kibontakozását, kiöli belőle és kölcsönös kapcsolataiból az emberi élet humanista elvárásait. A kor jelentős német humanistáinak mint polgári ideológusoknak, igent kell mondaniuk az ilymódon kialakult polgári társadalom általános alapjaira. Ezzel egyidejűleg viszont a legélesebben elutasítanak benne mindent, ami halott és életölő. De ez az ellenzékiség, ez a bírálat — legalábbis közvetlenül — sohasem lépi túl a polgári társadalom kereteit. Ellenkezőleg: az alapvető tendencia az, hogy olyan szubjektív tevékenységi formákat találjanak, olyan embertípusokat és életformákat alakítsanak ki, melyek segítségével e társadalmon *belül* — anélkül, hogy létét, fennállását kétségbe vonnák — meg lehetne szüntetni a polgári társadalom minden halott és életölő elemét. Goethe nagy regénye, a „Wilhelm Meister tanulóévei", ezeknek a törekvéseknek a legnagyobb költői megjelenítése. De még a „Faust" is, amely csak harminc évvel később készült el, azt igazolja, hogy Goethe egész életén át

viaskodott — az adott történelmi lehetőségek színvonalán — a humanizmusnak és a polgári társadalomnak ezzel az ellentétével. Nem véletlen, hogy Puskin a „Faust"-ot „korunk Iliászá"-nak nevezte.

Hegelnek a pozitivitásra vonatkozó kérdésfeltevése a frankfurti korszakban ebbe az irányba tolódik el. Vitája a pozitivitással Bernben tisztán társadalom- és történelemfilozófiai síkon zajlott: akkoriban a pozitivitás Hegel szemében úgy jelent meg, mint annak a hanyatlási szakasznak a terméke, amelyet történelemfilozófiájában a kereszténység és a polgári társadalom jelentett. Nézete szerint csak az antik köztársaságok forradalmi megújhodása vezethetett volna a pozitivitás megszüntetéséhez. Ez azonban egy csapásra és alaposan véget vetett volna a pozitivitásnak, hiszen akkori nézetei szerint az antik városállamokban — virágkoruk idején — nem volt semmi, ami akár csak hasonlított volna a pozitivitásra.

A kérdést most másként veti fel. Az egyén életéből indul ki. Az egyén olyan társadalomban él, mely tele van pozitív intézményekkel, az emberek közötti pozitív kapcsolatokkal, sőt olyan emberekkel, akiket a pozitivitás megölt és objektív dologgá változtatott. Hegel kérdése immár nem úgy hangzik: miként lehetne lerombolni a pozitivitásnak ezt a társadalmát, s felváltani valamilyen gyökeresen más jellegű társadalommal? Inkább megfordítva: miként folytathatna az egyén ebben a társadalomban olyan életet, mely emberi, tehát megszünteti a pozitivitást önmagában, a többi emberben, az emberekkel és dolgokkal létesített kapcsolataiban. A társadalmi kérdés tehát szűken egyéni-morális kérdéssé változik át: mit kell tennünk? miként kell élnünk? — azzal az alaptendenciával, hogy ennek az egyéni-morális kérdésfeltevésnek a révén eljuthatunk a polgári társadalommal való megbékéléshez, a polgári társadalom pozitív természetének (esetleg részleges) megszüntetéséhez. (Hegel ezzel látszólag jobban megközelíti a kanti etikát, mint berni korszakában. De a későbbiekben látni fogjuk, hogy éppen e közeledés révén vált lehetővé, hogy a Kant és Hegel közötti valóságos filozófiai ellentétek gyorsan és világosan megfogalmazódjanak.)

A középponti kategória, amellyel Hegel ebben a korszakban megpróbálja kifejezni filozófiai törekvéseit, a *szeretet* kategóriája. A fiatal Hegelnél itt ismét olyan kategória merül fel, mely bizonyos vonatkozásban összecseng Feuerbachhal. (Feuerbach természetesen nem ismerhette Hegel fiatalkori írásait, ezek akkor még nem jelentek meg.) Mivel némely modern filozófus (például Löwith) nagyon fontosnak tartja, hogy a tendenciák látszólag megegyezzenek a fiatal Hegel és Feuerbach között, ebben a kérdésben is ki kell emelnünk a kettejük közti *ellentétet*. Mert bármennyire homályos és problematikus Feuerbach szeretet-etikája, bármennyire átmegy is az idealizmusba, miként erre Engels meggyőzően rámutatott, ismeretelméletileg végső soron mégis az én és a te materialista módon elgondolt viszonyán alapszik. Feuerbach szemében a te lényege éppen az, hogy anyagilag független az én tudatától; bár szeretet-etikája idealista túlzásba, a polgári társadalom ellentmondásainak idealista elhomályosításába torkollik, ismeretelméletileg

azonban materialista alapon nyugszik: Feuerbach elismeri, hogy az összes tárgy (következésképpen az összes többi ember) független az én tudatától. Hegelnél viszont a szeretetnek éppen ezt a függetlenséget kell leküzdenie. A pozitivitás hegeli felfogásának alapvető idealista hibája, nevezetesen az, hogy a pozitivitáson csak a tárgyiasságnak mint olyannak a leküzdése révén lehet úrrá lenni — tehát az, hogy minden olyan tárgyiasságban, melyet nem közvetlenül a tudat termelt, kell lennie valami pozitívnak —, éppen a szeretet túláradóan misztikus megfogalmazásában jut a legerősebben kifejezésre. Ez az oka annak, hogy nála a szeretet koncepciója szükségképpen átvezet a vallási szférába. „A vallás egy a szeretettel. Akit szeretünk, nem áll velünk szemben, egy lényünkkel; csak magunkat látjuk benne — és ő mégsem mi vagyunk —, ez oly csoda, melyet fel nem foghatunk."[16]

Látjuk: a szeretet két koncepciója, a feuerbachi és a hegeli, ismeretelméleti megalapozásukat illetően szöges ellentétben állnak egymással. Ez az ellentét azonban nem homályosíthatja el azt a tényt, hogy a szeretet kategóriája e jelentős filozófusok egyikénél sem véletlenül született meg, mindkettőjüknél társadalmilag hasonló alapokon nyugszik, csak éppen a társadalmi jelentése igen eltérő e kategóriának a két gondolkodónál, amit a németországi gazdaság és osztályharc negyvenéves fejlődése magyaráz. A szeretet egyrészt mindkét esetben homályos, idealista kifejezése azoknak a humanista, polgári forradalmi követeléseknek, amelyek a mindenoldalúan kibontakozott ember eszményét hirdetik, akinek éppen ezért gazdag, kifejlett, sokoldalú és emberséges kapcsolatai vannak embertársaival. Másrészt e kategória elmosódottságában, idealista túlfeszítettségében az az illúzió jut kifejezésre, hogy ezeket a törekvéseket meg lehet valósítani a polgári társadalmon belül. De ezek az illúziók egészen mást jelentenek a XIX. század negyvenes éveiben, a már megerősödő proletár szabadságmozgalom idején, a tudományos szocializmus kialakulásának idején, mint a XVIII. és XIX. század fordulóján. A német „igazi szocialisták" körének Feuerbach-követői éppen akkor leplezik le mindazt, ami korlátolt és reakciós azokban az illúziókban, amelyeken ez a kategória nyugszik, amikor szocialista következtetéseket akarnak levonni Feuerbach szeretet-etikájából.

Abban az időben viszont, amikor a fiatal Hegel ezekkel a problémákkal viaskodik, ezek az illúziók még semmi esetre sem voltak ennyire éles ellentétben a kor haladó tendenciáival. Látni fogjuk persze, hogy későbbi fejlődése folyamán Hegel jóval átfogóbb és reálisabb álláspontot alakít ki a polgári társadalomról. De számára szükségszerűség volt, bármilyen misztikusak és zavarosak is frankfurti állásfoglalásai, hogy ezen az úton jutott el a polgári társadalom ellentmondásosságának megértéséhez. A szeretet nála *átmeneti* kategória, s jelentése már csak ezért is megváltozik.

Hozzájárul ehhez az is, hogy ebben az időben Németországban objektíve lehetetlen volt átlátni azoknak a kategóriáknak az illuzórikus lényegét,

[16] Nohl, p. 377.

amelyek idealista módon fejeztek ki általános humanista törekvéseket. A gazdaságilag elmaradott Németországban képtelenség a tőkés fejlődés haladó voltát tisztán gazdasági alapon megfogalmazni, úgy, ahogyan ezt a klasszikus angol gazdaságtan megtette. Arra a felismerésre, hogy ez a haladás az anyagi termelőerők kibontakozásában rejlik, csak magában Angliában lehetett eljutni. S ez a felismerés Angliában is csak néhány évtizeddel később, Ricardo gazdaságtanában fogalmazódik meg azon a szinten, amely polgári álláspontón a legfejlettebb.

De a rendkívüli mértékben kibontakozott angol gazdasági fejlődés, amely megteremtette a klasszikus gazdaságtan magas elméleti színvonalát, éppenséggel megakadályozta a tőkés fejlődés ellentmondásainak és antagonizmusainak tudatosan dialektikus megfogalmazását. Igaz ugyan, hogy Smith és Ricardo, a jelentős gondolkodók természetes igazságszeretetével, élesen és zavartalanul kimondanak minden ellentmondást, s igen kevéssé aggasztja őket, ha valamely összefüggés leszögezése ellentmond egy másik összefüggésnek, amelyet szintén ők maguk állapítottak meg. Ezért mondja Marx teljes joggal Ricardóról: „A mesternél az új és jelentős az ellentmondások »trágyája« közepette fejlődik ki, erőszakosan az ellentmondó jelenségekből. Maguk az ellentmondások, amelyek alapul szolgálnak, tanúskodnak az eleven talapzat gazdagságáról, amelyből az elmélet kiküzdi magát."[17] De az ellentmondásosság csupán tartalmilag, csupán de facto van jelen, és az angol klasszikus gazdaságtantól mi sem áll távolabb, minthogy magában az ellentmondásosságban fedezze fel a gazdasági élet alapvető tényét, s következésképpen a politikai gazdaságtan módszertanának alapvető tényét is.

A klasszikus német filozófiának és költészetnek viszont éppen ez az alapproblémája: az a tudat, hogy az élet ellentmondásos. Éppen azért, mert a német gondolkodók abból az ellentmondásból indultak ki, amely a humanista eszmények és a feudális maradványoktól hemzsegő német polgári társadalom között feszül, számukra is az „ellentmondások trágyája" lesz a problémák felvetésének és megválaszolásának az alapja. Gondolkodásuk tárgya az emberi élet teljes terjedelme; át kell élniük, meg kell formálniuk, végig kell gondolniuk mindazokat az ellentmondásokat, amelyek ebből a nagy és bonyolult összefüggésből adódnak. Minthogy pedig nem látják és nem is láthatják tisztán ezeknek az ellentmondásoknak a gazdasági bázisát, ezért gondolataik idealista konstrukciókba tévednek. Mivel azonban e mozgás gondolati oldalát filozófiailag tudatosan viszik végig, mivel az ellentmondásosság eleven élményéből indulnak ki — annak az ellentmondásnak az eleven élményéből, amely egy más ellentmondás megoldásából születik —, útjuk éppen ezért a dialektika első, persze idealista megfogalmazásához vezet.

Goethe Wilhelm Meisterének fő témája az az ellentmondás, amely egy-

[17] Marx: Theorien über den Mehrwert. Stuttgart 1921. Band III. p. 94. — [Értéktöbblet-elméletek. Harmadik rész. Budapest 1963. p. 73.]

felől az eleven, sokoldalúan kibontakozó ember, másfelől a polgári társadalom embere között áll fenn, aki a kapitalizmusban az áruviszony automatájává torzul, aki a tőkés munkamegosztás valamely meghatározott szűk funkciójának egyoldalú „szakértőjévé" alacsonyodik. Ezt az ellentétet nem csupán Wilhelmnek és ifjúkori társának, a kereskedő Wernernek az ellentéte szemlélteti. Megmutatkozik a művészet, jelen esetben a színház goethei ábrázolásában is, amelyben Goethe nagy művészi erővel festi le a munkamegosztáson alapuló specializáció emberpusztító hatásainak legkülönbözőbb változatait. S nagyon jellemző Németország akkori helyzetére, hogy Goethétől ezeknek az ellentmondásoknak a vallási megoldása sem teljesen idegen. Az alapítványi hölgy életében (Wilhelm Meisters Lehrjahre, Sechstes Buch: Bekenntnisse einer schönen Seele [„Egy szép lélek vallomásai"]) Goethe szeretetteljesen rajzolja meg egy finom érzületű ember életét, aki a vallás segítségével tartja kívül magát a mindennapi életen, s őrzi meg a szeretetet, az eleven emberi kapcsolatot, amely a többiekhez fűzi. Természetesen a megközelítésnek ez a foka Goethénél semmi esetre sem jelenti a csúcsot. Ellenkezőleg: ez csak a másik szélsőség a számára, amelyet kritikailag szembeállít azzal, hogy valaki feloldódik a kapitalizmus mindennapi életében. A regénynek azok az eszményi alakjai, akik mint Lothario és Natalie, úgy valósítják meg a szeretet emberi elevenségét, hogy tevékenyen beavatkoznak a polgári társadalom mindennapjaiba.

A fiatal Hegel frankfurti álláspontja nem jut el ennek a goethei szemléletnek a színvonalára. E válságos átmenet idején Hegelnél összehasonlíthatatlanul jelentősebb szerepet játszik a vallási megoldás, jóval kevésbé kritikusan szemléli ezt, emberileg és történelmileg jóval magasabbra értékeli, mint Goethe. De látni fogjuk, hogy ez az ellentét sem olyan éles, mint az első pillantásra látszik.

Hegel eleinte — berni metodológiájának maradványaként — nyersen szembeállítja azt, ami szubjektív, emberi és eleven, mindennel, ami objektív, halott és pozitív. De ezek az éles antagonizmusok, éppen az új kérdésfeltevés következtében, mindinkább feloldódnak mozgalmas és rugalmas ellentmondásokban. Ezáltal egyrészt tovább fokozódik koncepcióinak misztikus homálya; az egész frankfurti időben a vallás marad a valóságos életnek, a valódi elevenségnek, a halott és pozitív dolgok valódi megszüntetésének tulajdonképpeni szférája. Másrészt viszont a szubjektívnek és az objektívnek a konkrét szembeállításából mindig új, mind bonyolultabb ellentmondások fejlődnek ki, amelyek egészen más irányban haladnak, mint a vallásra vonatkoztatott általános filozófiai séma.

Engels megállapítása, hogy ellentmondás van Hegel rendszere és módszere között, már erre a frankfurti átmenetre is érvényes. Ez kiderül az ellentmondások vallási leküzdésének — hosszú ideig öntudatlan, öntudatlanul végbevitt — kritikájából. Hegel, mint látni fogjuk, a vallásban keresi a szeretet legmagasabb formáját, azaz az emberi szubjektivitástól áthatott, többé nem pozitív társadalmi valóság legmagasabb formáját. Amennyiben

azonban Hegel vallási képzetei a kereszténvi képzetekhez közelednek, amennyiben feladja berni álláspontját, a kereszténység tagadását, úgy egyre erősebben behatolnak tudatába a kereszténységnek és általában a vallásos magatartásnak az élettől elforduló, az élettől menekülő vonásai. Minthogy pedig fő törekvése pontosan arra irányul, hogy kibékítse az egyént az adott, jelenlegi polgári társadalom konkrét valóságával, ezért ezekben a vonásokban szükségképpen felfedezi — mégpedig fokozott mértékben — a vallásos magatartás fogyatékosságát, gyengeségét. Ez a gyengeség — akkori elképzelésének megfelelően — abban áll, hogy az ember efféle vallásos magatartása nem érinti, nem szünteti meg a környező világ pozitivitását, s ennélfogva olyan jelenséggé válik, mely csupán kiegészíti a polgári társadalom pozitivitását. A végletes, vallási szubjektivitás ebben a megvilágításban csupán úgy jelenik meg, hogy a humanista törekvéseket egy más formában szolgáltatjuk ki a társadalom pozitivitásának. „Ez a másik véglete ennek a függésnek valamilyen objektumtól — a legnagyobb szubjektivitás: félni az objektumokat, menekülni előlük, rettegni az egyesüléstől."[18]

Hegel frankfurti korszakában döntő szerepet játszik ez az ítélet, amely egyenértékűnek tartja a tiszta szubjektivitást, az objektumoktól való vallásos menekvést a pozitivitással. A kereszténységről alkotott felfogásába ezáltal — mint látni fogjuk — bekerül az ellentmondás, különösen Jézus életének és tanításának ellentmondása. És még a frankfurti korszak után, Jénában is úgy értékeli a fichtei szubjektív idealizmust és a francia materializmust, mint két hamis végletet, amelyek azonban egyaránt a kor fontos áramlatait fejezik ki.

Hegel azonban egyelőre nem von le messzemenő következtetéseket ebből. Érdeklődése elsősorban arra irányul, hogy egyfelől élesen kritikus képet fessen azokról az emberekről, akiket a jelenkor társadalmában a pozitivitás a hatalmába kerít, másfelől pedig arra, hogy felmagasztalja a szeretet oltalmazó és megváltó hatalmát. „Minthogy a szeretetet csak a halott dolgok kedvéért veszi körül anyag, de ő maga közömbös az anyaggal szemben..., ezért tárgyaink változhatnak ugyan, de sohasem hiányozhatnak nekünk... Ebből ered megnyugvásunk, ha veszteség ér, és biztos vigaszunk, hogy a veszteség pótlódik, mert pótolni lehet. Ilymódon az anyag abszolút az ember számára; de persze ha ő maga nem lenne, akkor többé a számára sem lenne semmi, s miért is kellene lennie? Az, hogy lenni kíván, nagyon is érthető; hiszen túl azon, ami korlátozottat összegyűjtött, tudatában... csak a meddő semmi van, de hogy ebben képzelje el magát, azt persze az ember nem képes elviselni."[19]

A polgári társadalomban élő átlagember lelkiállapotának ezzel a nagyon nehézkes és homályos jellemzésével Hegel a szeretet eszményét állítja szembe. A polgári társadalom embertípusa számára az egész világ áthatolhatatlan,

[18] Nohl, p. 376.
[19] Uo., p. 378.

érthetetlen, egymástól s az emberektől mechanikusan elválasztott tárgyak halmaza, amelyek között az egyén üres és örömtelen buzgósággal ide-oda hányódik. Sem a dolgokhoz, sem embertársaihoz, de még önmagához sem fűzi valóságos, szubsztanciális kapcsolat. A szeretet ellenben olyan elv Hegel számára, mely megszünteti e holt korlátokat, eleven kapcsolatokat teremt az emberek között, s ezáltal az embert önmaga számára is valóban élővé teszi. „Igazi egyesülés, valódi szeretet csak az olyan élők között lehetséges, akik hatalomban egyenlők, tehát teljesen egymás számára élők, egymással szemben semmilyen tekintetben nem halottak... A szeretetben még ott az elválasztottság, de már nincs elválasztva — eggyé vált s az élő érzi az élőt."[20]

Jellemző Hegel fejlődésének folytonosságára, hogy ebben a szembeállításban néhány kifejezés nemhogy a berni időből, de egyenesen Forster-kivonataiból származik. Így például egyrészt az egymást szerető emberek egyenlőségének a szükségszerűsége, másrészt — első idézetünk folytatásában — annak hangoztatása, hogy a polgári társadalomban az ember idegen hatalomnak van alávetve, amelynek kegyéért rettegve és kishitűen könyörög. Persze ezeknek a kifejezéseknek az értelme lényegesen átalakul. Az egyenlőség Forsternél és Hegel berni kivonataiban mindenekelőtt politikai egyenlőséget jelentett. Most Hegel szemében sokkal fontosabb az az egyenlőség, amely a polgári társadalommal szembeni magatartásban nyilvánul meg. Az egyenlőség társadalmi tartalma pedig (egyenlő hatalom) — mint hamarosan látni fogjuk — új, erre a korszakra jellemző problémákhoz kapcsolódik: a szerető emberek anyagi, gazdasági helyzetének egyenlőségén múlik. De ennek a kérdésnek a felvetése Hegel számára egyelőre csupán leküzdendő akadály azon az úton, amelyet követve a szeretet lerombol minden falat az emberek között, s megteremti köztük az élet valódi egységét.

Nagyon is érthető, ha az imperializmus reakciós újhegeliánusai tőkét akartak kovácsolni abból a tényből, hogy Hegel gondolkodásának a középpontjában a frankfurti válság idején olyan kategóriák álltak, mint a szeretet, az élet stb. kategóriája. Hegelből romantikus „életfilozófust" akarnak csinálni. De úgy, hogy elkendőzik a frankfurti korszak válságos átmeneti jellegét, s az ekkor felmerülő és később eltűnő kategóriákat arra használják, hogy Hegelt teljes egészében átértelmezzék a romantika, az „életfilozófia" mintájára. De ha eltekintünk is a megengedhetetlen általánosítástól, az efféle magyarázat még magára Hegel frankfurti korszakára sem igaz. Hegel Frankfurtban sem volt romantikus. Azért is hangsúlyoztuk nyomatékosan humanista kérdésfeltevéseinek közös vonásait Schiller és Goethe kérdésfeltevéseivel, hogy meggyőzzük az olvasót, mennyire tarthatatlan ez a legenda. Később, a jénai korszakban láthatjuk majd, hogy Hegel, miközben a romantikus mozgalom középpontjában élt, milyen kevéssé azonosult e mozgalom törekvéseivel.

[20] Uo., p. 379.

Ami pedig az úgynevezett életfilozófiát illeti, Hegel későbbi írásaiból kellően ismeretes, hogy ezt elutasította. Már Jénában is élesen és határozottan bírálja ennek az irányzatnak akkori tipikus képviselőjét, Friedrich Heinrich Jacobit, és sohasem adja fel ezt az elutasító magatartást az „életfilozófiával" szemben. De némi filozófiai éleslátással már a frankfurti töredékekből is kiolvashatjuk, hogy Hegel tulajdonképpen sohasem fogadta el az akkori életfilozófusok ismeretelméleti alapelvét, nevezetesen a „közvetlen tudást". Hegel persze — mint látni fogjuk — küzd kora racionalista „reflexiós filozófiája" ellen, és különösen frankfurti korszakában erősen leköti a kanti filozófiával való első nagy polémia. A frankfurti korszak végén pedig, amikor pozitivitás-koncepciója történelmibb és dialektikusabb lett, szembefordul a felvilágosodás racionalizmusával is. Mindez azonban semmi esetre sem jelenti azt, hogy Hegel helyeselte kora „életfilozófiáját". Nem szabad, hogy félrevezessenek bennünket az olyan kifejezések, mint a szeretet, az élet stb. Hegel első életrajzírója, Rosenkranz, aki ellaposította és valamilyen kanti szubjektív idealizmushoz közelítette ugyan Hegel dialektikáját, de akit a későbbi filozófiai divatok szele még nem csaphatott meg, a későbbi újhegeliánusoknál jóval világosabban látja, hogy az, amit Hegel Frankfurtban életnek nevez, lényegében megegyezik azzal, amit később, Jénában, erkölcsiségnek hív:[21] az ember cselekvésmódjának konkrét totalitása a polgári társadalomban.

Igaz ugyan, hogy Hegel Frankfurtban szembeállítja a szeretetet a reflexióval, de nem a „közvetlen tudás" tanának antinómikus módján, hanem abban az értelemben, hogy a szeretet a reflexió szintjének dialektikus megszüntetése. Frankfurti tartózkodásának elején persze nem lehet elvárni Hegeltől, hogy ezt a dialektikus viszonyt mint ilyet tudatosítsa s következetesen végig vigye. De feljegyzéseiből világosan kitűnik, hogy már ekkor ott lebeg szeme előtt a megszüntetés későbbi kettős értelme, azaz a fenntartás jelentése is, amikor a reflexió és a szeretet kapcsolatát ábrázolja. Azt mondja: „Ez az egység azért kiteljesedett élet, mert a reflexiónak is eleget tesznek benne; a fejletlen egységgel szembenállt a reflexiónak, az elválasztottságnak a lehetősége; ebben az egység és elválasztottság egyesül, ez olyan élő, mely szembe volt állítva önmagával (és most ilyennek érzi önmagát), de a szembeállítást nem tette abszolúttá. Az élő a szeretetben érzi az élőt. A szeretetben tehát meg van oldva minden feladat: a reflexió önmagát elpusztító egyoldalúsága és a tudattalan, fejletlen egységnek a vég nélküli szembeállítottsága."[22] Ezek a kitételek nemcsak azért fontosak, mert megcáfolják az imperialista újhegelianizmus reakciós hamisításait, hanem egyszersmind nagyon világosan mutatják Hegel fejlődésének akkori szintjét. Azt, hogy milyen gyorsan kialakultak Hegelnél az ellentmondás dialektikus értelmezésének gondolati elemei abból az átélt ellentétből, amely a polgári társadalomhoz fűződő vi-

[21] Rosenkranz, p. 87.
[22] Nohl, p. 379.

szonyát jellemezte, s az önmagával való mélyen átélt meghasonlottságból, amely ebből az ellentétből fakadt. Mindössze öntudatra kellett jutnia mindannak, ami e vívódás során homályosan kialakult benne, hogy „egy csapásra" kész dialektikussá váljék. Ez az összefüggés magyarázza, hogy Hegel Jénában olyan „hirtelen" éretté vált, ami a filozófia számos polgári történetírójának feltűnt.

Magától értetődő azonban, hogy a dialektikus gondolkodás Hegelnél nagyon egyenlőtlenül és ellentmondásos módon alakul ki. Filozófiai álláspontjának belsőleg ellentmondásos volta a reflexió problémájában fejeződik ki a legnyilvánvalóbban. Hegel — mint láttuk — a szeretetet akarja megtenni a reflexió dialektikus megszüntetésének, s azért tartja a szeretetet a „tudattalan, fejletlen egység"-nél magasabb foknak, mert az megszüntetve fenntartja magában a reflexiót. De a vallási misztikus tendenciák Hegelnél gyakran felülkerekednek, s ezért a szeretet tökéletes, maradéktalan „egyesülésként" jelenik meg, amelyből eltűnt az elválasztottságnak, a reflexiónak minden nyoma. Ehhez hasonló, szögesen ellentétes megoldásokat nemcsak itt, a frankfurti korszak elején találunk, hanem abban a rendszertöredékben is, amely lezárja ezt az egész fejlődési szakaszt; ugyanezzel találkozunk nemcsak a szeretet problémájával kapcsolatban, hanem a vallási élettel kapcsolatban is, amelynek — Hegel akkori gondolkodása szerint — meg kell szüntetnie a szeretet ellentmondásait.

De az a mód, ahogyan Hegel ebben az idézett részletben egyelőre öntudatlan dialektikus érzékkel keresi a reflexió és az élet kapcsolatának megoldását, egy másik vonatkozásban is jellemző, s rávilágít a Hegel, illetőleg a korabeli romantikusok és „életfilozófusok" között húzódó mélyreható ellentét társadalmi okaira. Amikor Hegel a frankfurti korszakban az életet nem valami közvetlen dolognak tekinti, hanem célkitűzésnek, amelyet csak azt követően lehet megvalósítani, hogy a reflexió megszűnik (és egyúttal fennmarad) benne, akkor ezzel filozófiailag meg akarja menteni a humanista eszményeket a tőkés társadalmon *belül;* elképzel a tőkés társadalomban egy olyan fejlődést vagy átalakulást, mely lehetővé tesz efféle emberi kapcsolatokat. Amikor Hegel hangsúlyozza a reflexió megszüntetésében a reflexió fenntartásának szükségszerűségét, akkor ez azt jelenti, hogy nem törekszik valamilyen primitív, kapitalizmus előtti társadalmi állapot visszaállítására (mint a reakciós romantikusok), de az élet valódi teljességét és gondolati feldolgozását nem is úgy képzeli el, mint ami lehetséges ezeken a társadalmi kapcsolatokon kívül, tőlük „függetlenül", valamiképpen gondolatilag lerázva, tökéletesen maga mögött hagyva ezeket. (Ahogyan ez Schelling „intellektuális szemléletében" történik.) Világos dolog, amit a német filozófia későbbi fejlődése is egyértelműen igazol, hogy ezek a Hegellel ellentétes irányban haladó tendenciák társadalmilag egy és ugyanazon cél felé törekednek, noha átmenetileg élesen polemizáltak egymással; a polgári társadalom ellentmondásait mind úgy akarják megoldani, hogy a polgári társadalmat megpróbálják visszavezetni valamilyen primitívebb, kapitaliz-

mus előtti állapotra (a restauráció filozófiája). Az eddigiekben már sokat beszéltünk Hegel illúzióiról, és később, amikor majd társadalmilag konkrétabb formában jelentkeznek, konkrétabban és élesebben bíráljuk ezeket az illúziókat. De az ilyen illúziók alapján semmiképpen sem lehet összekapcsolni Hegelt kora reakciós restaurációs tendenciáival. Hegel minden illúziójával együtt társadalmilag s ezért filozófiailag is homlokegyenest ellenkező úton halad.

Hegel kapcsolata a polgári társadalommal ott kerül felszínre egészen világosan, ahol a szeretet elemzésében elhagyja a túlzott vallási általánosításokat és az élményszerű zavarosságokat, s azt vizsgálja, hogyan valósulhat meg a szeretet a valóság világában. Itt azután rögtön szembekerül a vagyon és a tulajdon problémájával. Emlékezzünk rá, hogy Bernben ezeknek a problémáknak a kapcsán csak egészen általános módon foglalt állást: a tulajdon viszonylagos egyenlősége volt az ókor republikánus szabadságának gazdasági alapja, míg a késői ókor növekvő egyenlőtlensége a későbbi hanyatlásnak és annak volt az alapja, hogy az antik citoyen modern burzsoává, „magánemberré" züllött. Most Hegel arra kényszerül, hogy konkrétabban szembenézzen a tulajdon problémáival. Ez a szembenézés — a frankfurti korszak általános természetének megfelelően — elsősorban élményszerű és primitív formában történik. Tudjuk, hogy történelmi-politikai tanulmányai közben Hegel megismert és összegyűjtött ugyan gazdasági tényeket is; ez azonban egyelőre csupán a tapasztalati tények felhalmozása volt, amiből közvetlenül politikai következtetéseket vont le. A tulajdont — ennek megfelelően — mindenekelőtt azokban a közvetlen hatásaiban szemléli, amelyek a polgári társadalomban élő ember lelki-morális életét érintik. Azaz a tulajdonban tisztán halott és pozitív valamit lát, amit nem lehet szervesen összekapcsolni semmiféle eleven szubjektív tevékenységgel. Ezekben az években még nem jelenik meg látókörében a tulajdon és a munka kapcsolata. A tulajdonban csupán valamilyen élvezeti, vagy legfeljebb valamilyen személyes hatalmi eszközt lát.

Világos, hogy az így értelmezett tulajdont nem lehetett semmiféle valóban eleven összefüggésbe hozni Hegel akkori szeretet-koncepciójának igen elvont szubjektivitásával. Annál érdekesebb, hogy Hegel már ekkor azon fáradozik, hogy létrehozzon ilyen összefüggést. Látja, hogy a szeretetnek a konkrét polgári társadalmon belül kell megvalósulnia, vagyis olyan emberek között, akik vagy rendelkeznek tulajdonnal, vagy nem, és akik tulajdonuk nagyságát tekintve többnyire különböznek. És jóllehet halott és pozitív dolognak, tehát az élettel és a szeretettel szöges ellentétben állónak tartja a birtokot és a tulajdont, mégis megvizsgálja azokat a kölcsönös kapcsolatokat, amelyek ilymódon keletkeznek. „De az egymást szerető emberek ezenkívül számos halott dologgal is kapcsolatban vannak, mindegyikükhöz sokféle dolog tartozik, vagyis velük ellentétes dolgokkal állnak kapcsolatban, amelyek még a maguk számára is ellentétesek, objektumok; s ezért még sokféle ellentét lehet közöttük, amennyiben sokféle tulajdont és jogot szerezhetnek

meg maguknak vagy bírhatnak... ha pedig a vagyon és a tulajdon ily fontos része az emberek, az ember gondjainak és gondolatainak, akkor az egymást szerető emberek sem bújhatnak ki az alól, hogy reflektáljanak viszonyuknak erre az oldalára..."[23]

Tekintettel e gazdasági koncepció primitív voltára, ember és tulajdon itt megállapított kapcsolatának pszichológiai természetére, Hegel egyelőre még nem juthat tovább valamilyen felszínes kompromisszumnál. De e tekintetben csak az a fontos, hogy belátta a probléma kikerülhetetlenségét, és szembenézett azzal, hogy számolnia kell a problémával. A megoldás, amelyet itt találni vél, az egymást szerető emberek vagyonközössége.

De ismét csak jellemző Hegel realista józanságára, hogy megsejti: megoldása látszatmegoldás csupán. Egyik széljegyzetében, amelyet a fenti részlethez fűzött, a következőket mondja az egymást szerető emberek vagyonközösségéről: „A vagyonközösség, azáltal, hogy ilymódon nem osztja meg a tulajdont... a jogok teljes megszüntetésének látszatát kelti, de alapjában véve fennmarad a jog a tulajdon közvetlenül fel nem használt, de majdan felhasználandó részére, csak éppen mélyen hallgatnak róla. A vagyonközösségben a dolgok nem képeznek tulajdont, de benne rejlik a jog, hogy e dolgok egy része tulajdon legyen."[24] Hegel tehát látja, hogy az egymást szerető emberek vagyonközössége valójában nem szünteti meg a tulajdon pozitivitását.

Ez a realista józanság, saját túláradó és túlzó nézeteinek elfogulatlan bírálata és lerombolása abban is kifejezésre jut, hogy Hegel olykor még a szeretet pillanatnyi, pontszerű voltát is belátja: „De ez az egyesített csak pont, csíra, az egymást szerető emberek semmit nem adhatnak neki, amitől valami különfélét tartalmazna; hiszen az egyesülésben nem valami szembenállóval állnak kapcsolatban, az egyesülés mentes minden elválasztottságtól; az újonnan teremtett szükségképpen mindazt bevonta önmagába, szembeállította és egyesítette magával, amitől az egyesített különféle lehetne, meghatározott léttel rendelkezhetne."[25] Látjuk: bármennyire középponti helyet foglal el a szeretet ebben a korszakban, távol áll Hegeltől, hogy romantikus módon felmagasztalja. Az élet tetőpontját látja benne, azt, ami által túlszárnyalják mindazt, ami a világban halott és pozitív, de ugyanakkor azt is észreveszi, hogy erre az érzésre semmilyen magasabbrendű valóságot nem lehet alapozni, amelyet valóban szembe lehetne állítani a polgári társadalom pozitivitásával. A frankfurti fejlődés későbbi szakaszában úgy tárgyalja a szeretetnek ezt a hiányosságát, mint az objektivitás hiányát. A pozitivitás világának halott objektivitásával valamilyen nem pozitív, eleven objektivitást akar szembeállítani. A két történelmi periódus korábbi ellentéte itt a polgári társadalom belső ellentétévé válik. Ebből a kérdésfeltevésből

[23] Nohl, p. 381. sk.
[24] Uo., p. 382.
[25] Uo., p. 381.

születik meg azután Frankfurtban Hegelnek az a törekvése, hogy a szeretet pusztán eleven szubjektivitása fölé a nem-pozitív vallás eleven objektivitását emelje. Az ellentmondásokról, amelyek ebből a koncepcióból adódnak, később lesz szó. Itt csupán azt kell kiemelnünk, hogy Hegel ezen a ponton más megoldást keres és talál a szeretet szubjektív tökéletlenségére, olyan megoldást, mely későbbi társadalomfilozófiai írásaiban is döntő marad: ez a megoldás a szeretet mint a házasság és a család alapja. Közvetlenül a fenti sorokhoz kapcsolódva írja: „Így hát: az egyesített; azok, amik el vannak választva; és az, ami újraegyesült. Amik egyesültek ismét elválnak, de a gyermekben maga az egyesülés vált elválaszthatatlanná." És az „újraegyesült" szóhoz a következő megjegyzést fűzi: „A gyermek nem más, mint maguk a szülők."[26]

Ezek a sorok, mint látjuk, csíraszerűen tartalmazzák Hegel elméletét a családról mint a polgári társadalom sejtjéről.

Tehát már ezekben az első frankfurti vázlatokban körvonalazódik, ha rendkívül ellentmondásos és homályos formában is, Hegel későbbi felfogása a polgári társadalomról. Jobban mondva: felfedezhetjük a fiatal Hegelben azoknak a tendenciáknak és követelményeknek a kialakulását, amelyek később elvezettek a polgári társadalom megértésének általa elért fokához. Látni fogjuk, hogy Hegel fejlődésének vezérgondolata a következő: valamilyen dialektikus összefüggést kell találni a társadalom tárgyainak és intézményeinek látszólag halott objektivitása között, mégpedig olymódon, hogy minden tárgy elveszítse halott objektivitását, s mint a szubjektum aktivitásának előfeltétele és eredménye jelenjék meg; hogy a filozófia úgy tekintse a társadalmat és a történelmet, mint az emberek saját világát, mint az emberek saját tevékenységének termékét. Ennek az elképzelésnek itt csak első — tartalmi és módszertani vonatkozásában egyaránt — igen szerény és meglehetősen homályos kezdeteivel találkozunk. Hegel ismeretei a modern polgári társadalom struktúrájáról még nagyon ködösek, nagyon empirikusak, távol állnak a belső törvényszerűségek megértésétől. Módszertana pedig — ezzel tökéletesen megegyező módon — egyelőre mindössze abban áll, hogy tétován keresi a szubjektum és a társadalmi objektumvilág eleven összefüggéseit. Újra és újra felsejlenek dialektikus összefüggések, de belevesznek a vallás misztikus ködébe.

E korszakában még a szubjektum és az objektum merev szembeállítása az uralkodó elv, persze azzal a szenvedélyes vággyal, hogy leküzdje ezt a merev kettősséget. Hegel a frankfurti periódus kezdetétől fogva azon igyekszik, hogy megtalálja a polgári társadalomban az egyén aktivitásának valami olyan formáját, mely megfelel humanista eszményeinek, s mégis valamiféle aktivitáshoz vezet a polgári társadalmon *belül*. A polgári társadalmat ennek a filozófiai megfogalmazásnak az alapján nem valamilyen kívülről belevitt elv segítségével, hanem belülről kell életre kelteni, belülről kell

[26] Uo., p. 381.

megeleveníteni azt a halott gépezetet, amelynek közvetlenül látszik. De ez az út a halottól az élőig, mint láttuk, már a legelső lépéstől kezdve a polgári társadalom ellentmondásainak feltárását jelenti, persze azzal a szándékkal, hogy ezeket az ellentmondásokat a polgári társadalom keretei között szüntesse meg. Ez az az út, amelyen Hegel meg akarja békíteni az embert, a humanista eszményeket a polgári társadalommal — és itt mindjárt az elején, amikor ezek a problémák először felmerülnek, egyaránt észrevesszük Hegel társadalomfelfogásának erényeit és gyengéit.

Hegel jelenlegi törekvése az elevenség felé, érzelem- és élményszerű homályossága miatt, szükségképpen újra és újra a vallásnál köt ki. Megfigyelhettük már Hegel határozott közeledését a kereszténységhez, ellentétben berni magatartásával, amikor a kereszténységet mereven elutasította. Amikor most — a fenti idézet tanúsága szerint — Hegel szemében a szeretet azonossá válik a vallással, vagy a szeretet, miként ezt Hegel hamarosan megfogalmazza, utat képez a vallás felé, akkor ez a tendencia kétségtelenül a kereszténységgel való megbékélés irányába mutat. Hegel frankfurti válsága idején ezzel is olyan útra lépett, amelyről egész életében nem tér le többé. De helytelen lenne szó szerint elfogadnunk filozófiájának azokat a reakciós interpretációit, amelyeket már közvetlen tanítványainak jobbszárnya hirdetni kezd, hogy ugyanis Hegel maradéktalanul a protestáns kereszténység filozófusa volt, illetve azzá vált. (Az utóbbi időben különösen Georg Lasson képviselte szenvedélyesen ezt a nézetet, és bírált mindenkit, aki — bármennyire reakciós újhegeliánus volt is egyébként — „alábecsülte" ezt a protestáns vallásosságot.)

Hegel viszonya a keresztény valláshoz sohasem volt egyértelmű, ellentmondásmentes és fenntartás nélküli. A frankfurti korszak vizsgálata során látni fogjuk, hogy Hegel súlyos gondolati összeütközésre kényszerül a kereszténységgel, és főként alapítójának, Krisztusnak a személyével, és hogy a kereszténység vallási kategóriái egész gondolkodásában rendkívül jelentős szerepet játszanak. Ugyanakkor azonban látni fogjuk azt is, hogy ez az összeütközés azzal zárul, hogy Hegel megoldhatatlan és tragikus ellentmondást állapít meg Krisztus életében és tanaiban, s hogy rendszere a kereszténységben csúcsosodik ki ugyan, de ez nem jelenti nála a kereszténységgel való teljes azonosulást. Ellenkezőleg: még Jénában is találkozunk olyan történelemfilozófiai vázlatokkal a vallások fejlődéséről, melyek túlvisznek a kereszténységen, s valamilyen új, harmadik vallás eljövetelére utalnak. Amikor elemezzük majd Hegel későbbi állásfoglalásait a kereszténység és általában a vallás vonatkozásában, akkor ezzel összefüggésben rávilágítunk — legalább érintőlegesen — arra a meghasonlottságra, amely legkésőbbi állásfoglalásait is jellemzi. A hegeli filozófia ekkori fejlettségi fokának megértése szempontjából tehát elegendő, ha egyrészt megállapítjuk, hogy a kereszténységhez ilyen ellentmondásos formában közeledett, hogy feladta a kereszténységnek — a berni korszakra jellemző — merev tagadását, másrészt pedig rámutatunk arra, hogy az, amit Hegel frankfurti korszaká-

nak egész ideje alatt a vallásban, a vallási elvben keres, az éppenséggel az ellentmondások eleven egysége, vagyis mindinkább megszilárduló nézete szerint: az élet legmagasabbrendű formája. Ennek a koncepciónak az ellentmondásos természetéből következik frankfurti rendszertörekvéseinek alaptendenciája: a vallásban megszüntetni a filozófiát. (Filozófia és vallás eme viszonyának megfordítása az egyik legfontosabb változás Hegel gondolkodásában, amely a jénai korszakban lejátszódott.)

Történelemfilozófiai és általános filozófiai nézeteinek általános természetét illetően sem mellékesek azok a következmények, amelyek a keresztény vallás irányában tanúsított megváltozott magatartásából fakadtak. Mindössze néhány különösen fontos mozzanatot emelünk ki. Emlékszünk rá, hogy Bernben a történelmi fejlődés hegeli sémája szerint az antik republikánus szabadság felbomlásából fejlődik ki a kereszténység hanyatlási korszaka. A kereszténység zsidó eredete ebben a koncepcióban a történelmi alkalom alárendelt szerepét játssza. A meghatározó a római birodalom politikai, gazdasági és erkölcsi bomlása. A zsidóságot mint az új világtörténelmi korszak vallásának megteremtőjét úgy tárgyalja, mint a többihez hasonlóan romlott népet, amely ezért abban a helyzetben volt, hogy létrehozhatta az általános emberi züllöttség szükségleteinek megfelelő vallást. Érthető, hogy a zsidóság keletkezésének története most sokkal inkább önálló érdeklődésre tart számot nála; Hegel most behatóbban kezdi tanulmányozni a zsidóság és a kereszténység kapcsolatát és ellentétét. Történelmi érdeklődési körének ez a kiterjesztése az első csírája későbbi történelemfilozófiájának, amely a keleti történelem széles körű tárgyalásával kezdi az ókor történetét.

De a keleti világnak ez a tárgyalásmódja az első frankfurti években persze valójában még nagyon kevéssé történeti. Inkább a Biblia zsidó hagyományainak történelemfilozófiai elemzése, mintsem valóságos történelem. Ennek ellenére felmerül néhány olyan szempont, mely később majd jelentőssé válik Hegel történelmi nézeteinek kialakulásában. Amikor Hegel a zsidóságot elemzi, abból indul ki, hogy e népet — ellentétben a görögséggel — az jellemzi, hogy „meghasonlott a természettel". Eltekintve attól, hogy ez egyik csírája annak, ahogy később a Keletről vélekedett, Hegel egy rendkívül figyelemreméltó következtetést von le ebből, amely persze egyelőre merőben aforisztikus marad. Azt mondja ugyanis, hogy ez a meghasonlottság „szükségszerűen maga után vonja az állam stb. eredetét"[27].

Márpedig Hegel későbbi történelemkoncepciójában nagyon fontos, hogy az állam csak a társadalmi ellentmondások valamely meghatározott fokán *alakul ki*. Bernben az ókori államot éppenséggel valamilyen belső ellent-

[27] Nohl, p. 368. Itt csak röviden említjük meg, hogy ezeknek a töredékeknek Hegelnél előfutára is van a berni korszak egyik rövid történelmi feljegyzésében, amelyet Rosenkranz közzétett, p. 515. sk. alatt. De minthogy azoknak a nézeteknek, amelyeket Hegel ebben a Kelet jellegéről felvázolt, semmilyen következményük nem volt berni történetfilozófiai konstrukcióira nézve, ezért közelebbről nem vizsgáltuk meg őket.

mondásoktól mentes korszak termékének tartotta, s az ellentmondásoknak a kialakulása, kiéleződése vezetett szerinte az állam bukásához. E helyütt viszont már a későbbi, ezzel ellentétes, dialektikusabb és történetibb felfogásának csíráját vesszük észre, noha az ellentét itt még csak metodológiailag merev, tartalmilag pedig nagyon misztifikált formában jelenik meg.

Ugyanennek, „a zsidóság szellemé"-ről szóló töredéknek egy másik részlete még világosabban tükrözi, mennyire átalakultak Hegel nézetei az állam történelmi szerepéről, illetve a polgár és az állam kapcsolatáról. Ha egészében meg akarjuk érteni ezt az átalakulást, ismét emlékeztetnünk kell Hegel berni nézeteire. Akkoriban a polgárnak csak abban az esetben volt kapcsolata az állammal, ha mint citoyen szabadon átadta magát a demokratikus köztársaságnak. Hegel pontosan azzal jellemzi az állam széthullásának korszakát, hogy az államban despotizmus uralkodik, a polgárok pedig, mint pusztán magánemberek, egyáltalában nem létesíthetnek kapcsolatot az állammal. Hegel most is nyomatékosan hangsúlyozza az antik köztársaságok és a zsidó teokrácia szöges ellentétét, de a zsidóságnak arról a fejlődési periódusáról, amely a királyság megalapításával veszi kezdetét, a következőket mondja: „Az egyes ember teljesen ki volt zárva az állam iránti tevékeny érdekből; polgárokként való politikai egyenlőségük a republikánus egyenlőség ellentéte volt, pusztán a jelentéktelenség egyenlősége. Csak a királyok korában jött létre mégis valami kapcsolat az állammal, párhuzamosan azzal az egyenlőtlenséggel, amelynek ekkor be kellett következnie; az alárendeltek közül sokan jelentőségre tettek szert az alattuk levőkkel szemben, és még többen voltak, akiknek legalább a lehetősége megvolt, hogy szert tegyenek rá."[28] Ez a részlet is meglehetősen homályos. Annyi azonban mégis kitűnik belőle, hogy Hegel mostani nézetei szerint éppenséggel a polgárok politikai és társadalmi helyzetének — a királyság alatt — kiéleződő egyenlőtlensége erősebb kapcsolatot teremt az állammal, mint a korábbi elvont egyenlőség a primitív teokrácia korában.

Más szóval: a polgárok és az állam viszonyában Hegel kezdi lényegesnek és meghatározónak tartani a történelem folyamatában kialakuló rendeket és osztályokat. A berni korszakban az állam széthullásának és bomlásának jelét látta minden rendi elkülönülésben. Most, amikor a modern polgári társadalom gondolati megértéséért küzd, magától értetődő módon az állam egyik alapvető mozzanatát kell látnia abban a valóságos kapcsolatban, amely a társadalom differenciálódása során a rendek és osztályok között létesül. Ezt a lépést Hegel csak a jénai korszakban teszi meg; végleges megfogalmazását pedig csak jóval később, a Jogfilozófiában (1821) nyeri el ez az összefüggés. De épp ezért nagyon fontos rámutatnunk arra, hogy nyomban megjelenik e nézetnek a legelső csírája, mihelyt Hegel szembekerül a polgári társadalommal.

A fenti idézet igazolja, hogy Hegel az ókor politikai életének értékelését

[28] Nohl, p. 370.

változtatás nélkül átveszi a berni korszakból. Ez az értékelés Hegel későbbi fejlődésében többé nem is változik, mindössze az ókornak a helye lesz más a történelmi fejlődés hegeli rendjében; az ókort mindinkább úgy tekinti, mint ami visszahozhatatlanul elmúlt, párhuzamosan azzal, hogy gondolatilag megérti a modern társadalom konkrét feltételeit a maguk szükségszerűségében és törvényszerűségében.

De az általánosan uralkodó vallásos hangulat a frankfurti időben áthatja az ókor felfogását is. Amikor Hegel a maga vallási, nem-pozitív objektivitását keresi, visszanyúl az antik vallásra is, s a természet ókori életre keltésében látja saját törekvéseinek példaképét. De a hangsúlyoknak ennél az eltolódásánál is érdekesebb, hogy Hegel, ennek az összefüggésnek az elemzéséből kiindulva, megpróbálja felvetni a szükségszerűség és véletlenszerűség, a szubjektum és objektum egységének problémáit. „Ahol a szubjektumot és az objektumot — vagy a szabadságot és a természetet olyan egyesített formában gondolják el, hogy a természet szabadság, hogy a szubjektumot és az objektumot nem lehet elválasztani, ott van az isteni lényeg — minden vallásnak ilyen eszmény az objektuma. Az istenség egyszerre szubjektum és objektum, nem lehet azt mondani róla, hogy szubjektum, ellentétben objektumokkal, vagy azt, hogy objektumai vannak — Az elméleti összegezések teljesen objektívek, a szubjektummal teljesen ellentétesek lesznek — A gyakorlati tevékenység megsemmisíti az objektumot és teljesen szubjektív — az ember csak a szeretetben egy az objektummal, nem uralkodik s nem uralkodnak rajta. — Ez a képzelőerőből lényeggé tett szeretet az istenség... Ama egyesülést a szubjektum és az objektum, a szabadság és a természet, a valóságos és a lehetséges egyesülésének nevezhetjük."[29]

Láthatjuk, hogy itt, ahol Hegel először tesz kísérletet dialektikus problémák megfogalmazására, azonnal felbukkan az azonos szubjektum-objektum, az objektív idealizmusnak a német filozófiára jellemző formája. Hegelnek ezek a fejtegetései terminológiailag is érintkeznek azokkal a próbálkozásokkal, amelyekben Schelling kísérletet tesz arra, hogy az ismeretelmélet fichtei koncepcióját — bár lényegében megőrizve — továbbfejlessze valamilyen objektív dialektika irányában. Ezzel kapcsolatban nem túl fontos, hogy vajon Hegel ekkori gondolatmenetei mennyiben álltak Schelling írásainak a befolyása alatt, vagy mennyiben haladtak spontán módon ugyanabban az irányban. Hiszen azoknak a kérdésfeltevéseknek az alapján, melyek Németország klasszikus idealizmusában elvezettek az abszolút idealizmusig, az azonos szubjektum-objektum koncepciója elkerülhetetlen szükségszerűség volt. Csak az a kérdés, hogy az egyes gondolkodók hogyan értik a szubjektumnak és az objektumnak a megszüntetését ebben a magasabb egységben. Ez dönti el, hogy az abszolút idealizmus tökéletesen elvész-e vallási misztikában (Schelling fejlődésének útja), vagy pedig sikerül nagy területeket elhódítani a vallásos misztikától a dialektikus valóságlátás

[29] Nohl, p. 376.

számára, azáltal, hogy az eleven ellentmondásokat sikerül energikusan felszínre hozni, s megőrizni a megszüntetettségen belül. E két tendencia harca betölti Hegel egész fejlődését. Schelling hatása csupán átmenetileg jár azzal, hogy megerősödik nála az egyik, a reakciós tendencia. Az elválás Schellingtől, az ellene folytatott polémia pedig csupán a másik tendencia diadala, de olyan győzelem, mely az abszolút idealizmus keretei között sohasem lehet teljes.

Mindenesetre már ezekben a töredékekben is olyan intenzíven foglalkozik filozófiai problémákkal, mint Bernben soha. Hegel gondolkodásának mostani állapotára rendkívül jellemző ezzel kapcsolatban, hogy az objektivitásról alkotott elképzelése hallatlanul bizonytalanná vált, hogy küszködik az objektivitás legkülönbözőbb megfogalmazásaival, de nem sikerül végleges megoldásra jutnia. Érdekes például, hogy a fentiekben idézett részletben tisztán szubjektíven fogalmazza meg azt a vallásosságot, amely — véleménye szerint — arra rendeltetett, hogy megszüntesse a szubjektum és objektum szembeállítottságát. Ez azt jelenti, hogy a szubjektivitást — a képzelőerő révén, mondja Hegel — valamiképpen beleviszik az objektumokba; ami, ha következetesen végiggondoljuk, semmit sem változtathat az objektivitáson. Az ingadozás tehát mindenekelőtt abban jut kifejezésre, hogy Hegel a vallásban, az életben olyan létet keres, melynek magasabbrendűnek kell lennie minden képzetnél és fogalomnál, olyan létet, melynek meg kell szüntetnie s ezáltal orvosolnia kell a reflexió minden egyoldalúságát és merevségét.

Miközben ezzel a gondolatkomplexussal viaskodik, Hegel rábukkan a létnek a tudattól való függetlenségére, minthogy azonban egyetlen pillanatra sem adja fel idealista ismeretelméletét, nem tud eredményes következtetéseket levonni belőle. „Ez a függetlenség, a lét abszolút volta az, amivel szembetalálkozunk; lehet, hogy léteznie kell, de azért, mert létezik, még nem számunkravaló; a lét függetlenségének abban kell állnia, hogy van, akár számunkra-, akár nem számunkravalóan, a létnek szükségképpen olyan valaminek kell lennie, ami valami tőlünk teljességgel elválasztott lehet, amennyiben nem szükségszerű, hogy kapcsolatra lépjünk vele." Ezekből az előfeltevésekből azután Hegel egészen eltérő következtetéseket von le. Korábban azt mondja: „A hitnek előfeltétele valamilyen lét", s ezután egyrészt bizonyítani akarja a lét elsődlegességét a gondolkodással szemben, ugyanakkor viszont a hitben kívánja felfedezni azt a magasabb vallási elvet, amelynek a segítségével helyre lehetne állítani az objektív-idealista egységet. Ezért mondja, hogy „ami van, azt nem k e l l hinni, de amit hiszünk, annak l e n n i e kell"[30].

Ezek a gondolatmenetek rendkívül zavarosak. De az mindenképpen kiderül belőlük, hogy Hegelt már elkezdték foglalkoztatni az ismeretelmélet és az objektivitás kérdései, s hallatlanul érdekes megfigyelnünk, hogy a lét

[30] Nohl, p. 383.

későbbi dialektikus tagolásának (lét, meghatározott lét, létezés) legelső csírái éppen a fenti gondolatmenetekkel összefüggésben merülnek fel először. Magától értetődő persze, hogy ennek a tagolásnak a formája egyelőre igen kevéssé tisztázott, még nem éri el a dialektikus fogalom szintjét. Rendkívül jellemző azonban Hegel gondolkodásának fejlődéstörténetére, hogy ezek a problémák a berni korszak középponti problémájával, a pozitivitással összefüggésben vetődnek fel. Hegel számára kezd problémát jelenteni, hogy mi az összefüggés a pozitivitás mint társadalmi kérdés, illetve az objektivitás és tárgyiasság filozófiai problémája között. Bernben ez az összefüggés csak tudattalan és ösztönös formában volt jelen. És semmi esetre sem véletlen, hogy ezzel párhuzamosan a pozitivitás régi koncepciója is feléled, hogy ebben is elkezdenek fölbukkanni az ellentmondások.

Igaz ugyan, hogy Hegel Frankfurtban is ad olyan meghatározást a pozitivitásra, mely egészen pontosan megegyezik berni felfogásával.[31] De a későbbi konkrétabb vizsgálatok folyamán ez a fogalom konkretizálódik, tudatos filozófiai megfogalmazást nyer, s így egyszersmind tartalma is rugalmasabb lesz, mint Bernben. Az egész vonalon azt láthattuk, hogy Hegel most az élet ellentéteinek, szembeállítottságainak létező, eleven egyesítésére törekszik. A pozitivitás pedig ebben az összefüggésben úgy jelenik meg számára, mint az egyesítés *hamis* formája. „Ha ott, ahol a természetben örök elválasztottság van, ha az összeegyeztethetetlent egyesítik, ott van a pozitivitás."[32] Majd a hitről és a létről idézett korábbi gondolatok kiegészítéseképpen a következőkben fogalmazza meg a pozitivitást: „Pozitív hit az, amely valami másikat állít fel az egyedül lehetséges egyesítés helyett; másik léttel helyettesíti az egyedül lehetséges létet; amely tehát olyan módon egyesíti a szembeállítottakat, hogy ennek révén egyesítve vannak ugyan, de tökéletlenül, azaz nem abban a vonatkozásban, amelyben egyesítve kell lenniük."[33]

Ezen a ponton rendkívül érdekes megfigyelnünk azt is, hogy Hegel, akárcsak korábban, a lét és a tudat függetlenségének a kérdésében egészen az idealizmus határáig sodródik, ott azonban nyomban hátraarcot csinál, s a szubjektivitás karjaiba veti magát. Ha ugyanis figyelmesen olvassuk a fenti részletet, és közben szem előtt tartjuk, hogy Hegel szemében az „élet" a létben szembeállított dolgok egyesítése, akkor világos, hogy a pozitivitásnak ebben a koncepciójában olyasvalami sejlik fel Hegel előtt, ami — materialista kifejezéssel élve — az objektív összefüggések helytelen visszatükröződésének felelne meg. A döntő pillanatban azonban száznyolcvan fokos fordulatot tesz, és behozza a „legyen"-t, ami azután teljesen érthetetlenné teszi, hogy a pozitív hit gondolati egyesítéseinek ezek után mivel kell megegyezniük és mivel nem. Ez az ingadozás megmutatkozik abban is, hogy a fenti gondolatmenetekhez kapcsolódva a következőket mondja a pozitivi-

[31] Uo., p. 364.
[32] Uo., p. 377.
[33] Uo., p. 383.

tásról: „ A pozitív hit olyasvalamiben való hitet követel, ami nincs."[34] És ezt a megfogalmazást még tovább erősíti azzal, hogy amikor szembeállítja egymással a pozitív és a nem-pozitív hitet, akkor az ellentétet a képzet és a lét ellentétére élezi ki. „A pozitív vallásban a létező, az egyesülés csupán képzet, elgondolt dolog — hiszem, hogy van, ez annyit tesz, hogy hiszek a képzetben; hiszem, hogy elképzelek magamnak valamit, hiszek valamiben, amit hisznek (Kant, Istenség); kanti filozófia — pozitív vallás (Istenség szent akarat, ember abszolút negáció; a képzetben egyesítve van, képzetek vannak egyesítve — a képzet gondolat, de amit gondolunk, az nem létező —)."[35] E fogalom további konkretizálása során Hegel nem tartja fenn a pozitivitásnak puszta képzetként való értelmezését. A pozitivitás fogalmának ezek az első ismeretelméleti megfogalmazásai mindenekelőtt azért jelentősek, mert a berni korszak merev ellentéte kezd fellazulni és — miként erre rámutattunk — Hegel gondolkodásának látóhatárán megjelennek a lét lépcsőfokai; továbbá a pozitivitásnak ez a megfogalmazása először hozza élesen felszínre Kant és Hegel ellentétét, s ezzel megadja az első lökést ahhoz, hogy Hegel leszámoljon a kanti filozófiával.

3. Két röpirattöredék időszerű német kérdésekről

Az ellentmondások, amelyek Hegel fejlődésének ezt a szakaszát jellemzik, különösen tisztán megmutatkoznak abban a két töredékben, amelyek 1798—1799-ben keletkeztek.

Az első egy olyan röpiratnak a töredéke, mely a Hegel szűkebb hazájában, Württembergben kirobbant alkotmányjogi konfliktusokkal foglalkozott. Feltehetően 1798 első felében kellett íródnia, Rosenkranz[36] ugyanis 1798. augusztus 17-i keltezéssel közli Hegel egyik barátjának válaszlevelét, amely erre az írásra reflektál; a röpiratnak tehát ekkor már készen kellett lennie.

A röpirat megírásának az a konfliktus volt az indítóoka, amely a XVIII. század végén alakult ki Württembergben a fejedelem és a tartományi rendek között. A konfliktust a Franciaországgal szemben tanúsított magatartás váltotta ki, mivel a fejedelem a Franciaországgal szembeni osztrák intervenciót támogatta, a tartományi rendek viszont Franciaországgal rokonszenveztek. Miután a fejedelem megkísérelte, hogy teljesen abszolút módon,

[34] Uo., p. 384.

[35] Uo., p. 385.

[36] Rosenkranz, p. 91. Ennek a röpiratnak a sorsa is bizonyítja, hogy mennyire hanyagul kezelték Hegel hagyatékát. Rosenkranz e helyen azt mondja, hogy a röpiratból csak egyes töredékek maradtak fenn. Haym ellenben azt állítja (Hegel und seine Zeit, 1887. Második kiadás, Leipzig, 1927. p. 489.), hogy neki az egész brosúra a rendelkezésére állt. És Hegel-monográfiájában valóban közöl néhány olyan idézetet is, amelyeket Rosenkranz kiadása nem tartalmaz, s emellett egész sor többé-kevésbé fontos utalást is, amelyekben a hegeli szöveget nem szó szerint idézi. Időközben az egész kézirat elveszett.

tartományi gyűlés nélkül kormányozzon, 1796-ban ismét összehívták a tartományi gyűlést, hogy új tartományi bizottságot válasszanak, amelytől az uralkodó azt remélte, hogy politikájának engedelmesebb szerve lesz. A konfliktus azonban csak tovább éleződött. Ezzel a konfliktussal összefüggésben Württembergben számos röpirat jelent meg; ezek élesen bírálták Württemberg korhadt feudál-abszolutista állapotait, és olykor egészen a teljes lakosság által megválasztandó népképviseletek követeléséig mentek el. Állítólag még republikánus irányzatok is voltak Württembergben; némelyek egy sváb köztársaságért emeltek szót.

Hegel röpirata ezekkel a konfliktusokkal összefüggésben keletkezett. A fennmaradt töredékek egyértelműen tanúskodnak arról az ingadozó magatartásról, amelyet Hegel kora időszerű problémáival szemben mutatott. Ezt nem szabad úgy értenünk, mintha Hegel egyezségre lépett volna Németország feudális-abszolutista állapotaival, vagy behódolt volna előttük. Kritikája — mint látni fogjuk — igen élesen elítéli ezeket az állapotokat, és mindenütt, ahol csak kritikai vagy általános filozófiai természetű lehet, nagy elszántsággal fordul szembe a német állapotokkal. Ebből a szempontból most sem beszélhetünk Hegel politikai álláspontjának lényeges megváltozásáról. Most azonban Hegel közvetlenül be akar avatkozni a német valóság időszerű problémáiba, s ott, ahol a konkrét napi kérdésekhez nyúl, mindenütt nagymérvű bizonytalanságot, tétova tapogatódzást, sőt olykor a saját maga által felállított premisszákhoz képest meglepő mérsékletet tanúsít. A nagy kritikai nekirugaszkodás viszonylag ártatlan reformjavaslatokkal végződik, miként ezt annak idején már Haym megállapította.[37]

Világosan megfigyelhetjük ezt a bizonytalanságot a röpirat címének változásain. A cím eredetileg a következő volt: Dass die *Württemberger* Magistrate vom *Volk* gewählt werden müssen („Hogy a württembergi elöljáróságokat a nép-nek kell választania"). Később annyiban változtatott a címen, hogy a nép helyére polgárokat írt. A végleges cím azonban így hangzott: Über die neuesten *inneren Verhältnisse Württembergs*, besonders über die *Magistratsverfassung* („Württemberg legújabb belső viszonyairól, kiváltképpen az elöljáróságí alkotmányról"). A jegyzet eredeti ajánlását An das württembergische Volk („A württembergi néphez") Hegel később törölte.[38] Ma már nem tudjuk megállapítani, hogy vajon ezekre a címváltozásokra a cenzúrára való tekintettel került-e sor, vagy pedig Hegel saját álláspontjának ingadozásai miatt, s hogy a címmel együtt változtatott-e a szövegen is, és ha igen, akkor mennyiben. Mindössze a röpiratokból fennmaradt néhány töredéket elemezhetjük.

A jegyzet politikai kiindulópontja sok tekintetben igen közel áll Hegel berni republikánus nézeteihez és a Cart-brosúra megjegyzéseihez. A Haym

[37] Haym: Hegel und seine Zeit („Hegel és kora"). p. 67.
[38] Rosenkranz, p. 91.

által közzétett töredékekben Hegel hevesen, erőteljes szavakkal tiltakozik az abszolutizmus ellen. Azt mondja az abszolutizmusról, hogy „végül is minden egyetlen ember körül forog, aki ex providentia majorum minden hatalmat önmagában egyesít, és semmi biztosítékot nem nyújt arra nézve, hogy elismeri és tiszteletben tartja az emberi jogokat". Majd ezzel az ítélettel tökéletesen egybehangzó módon a következőt mondja: „Maga az egész württembergi képviseleti rendszer hibás, és teljes átalakításra szorul."[39] Ennek a bírálatnak az elméleti megalapozása az igazságosságra és az emberi jogokra való hivatkozás. „Ebben az ítéletben az igazságosság az egyedüli mérce. Az igazságosság gyakorlásának mersze az egyedüli hatalom, amely képes becsülettel és higgadtsággal eltüntetni mindent, ami inog, s képes biztonságos állapotot teremteni."[40] A kicsinyes, partikuláris érdekeket, a kicsinyes nyárspolgáriságot csak akkor lehet leküzdeni, ha igazságosságra törekszünk, ha megpróbálunk felemelkedni az általánosig.

A fennmaradt töredékek bevezető megjegyzéseiben Hegel élénk színekkel ecseteli a württembergi állapotok megújítására irányuló szakadatlanul növekvő vágyat; úgy ábrázolja ezt, mint feltartóztathatatlan hangulatot, amelyet csak fokozhat, ha teljesítését bármi módon késleltetnék. „Ez nem véletlen, múló szédület. Nevezzék lázrohamnak, de vagy csak a halál vet véget neki, vagy az, ha a beteg anyagot kiizzadták. A még egészséges erő fáradozása ez, hogy kiűzze a bajt."[41] Hegel tehát ismét leszögezi, hogy a württembergi állapotok tarthatatlanná váltak és alapos átalakításra szorulnak.

Hegel ezek után maró gúnnyal fordul azok ellen, akik elvontan elismerik ugyan valamiféle reform szükségességét, de rendi önzésből mégis berzenkednek minden konkrét reformtól. „Csak éppen a közjóért való vágyak és buzgólkodás mögött túl gyakran rejlik a fenntartás: mindaddig, amíg megegyezik az érdekeinkkel. Az effajta készségesség, hogy igent mondjanak minden jobbításra, visszaretten, eltűnik, mihelyt egyszer is maguktól ezektől a készségesektől várnak el valamit." Majd így foglalja össze a reformok szükséges voltával kapcsolatos szatirikus megjegyzéseit: „Ha változásnak kell történnie, akkor valamit meg kell változtatni. Ezt a meztelen igazságot azért szükséges kimondani, mert a félelem, amely kénytelen valamit tenni, abban különbözik a mersztől, amely akar, hogy az emberek, akiket az előbbi hajt, bár még csak el kellene kezdeni, máris gyengeséget mutatnak, s meg akarnak tartani mindent, aminek birtokában vannak, miként a tékozló, aki korlátozni kénytelen kiadásait, de eddigi szükségleteinek minden darabját, amelytől meg kellene válnia, nélkülözhetetlennek találja, és semmit

[39] Lasson, p. XIV. és XV. Mindkét brosúránál lehetőleg a Lasson-féle kiadás szövegét idézem, minthogy az olvasó számára ez a legkönnyebben hozzáférhető. Más kiadásokból csak ott idézünk, ahol Lassonnál valami teljesen hiányzik, vagy hiányosan szerepel.

[40] Lasson, p. 151.

[41] Uo.

sem akar feladni, míg végül megfosztják a nélkülözhetőtől és a nélkülözhetetlentől egyaránt."[42]

Miért tarthatatlanok a württembergi viszonyok? Hegel válasza világos és egyszerű. Azért, mert egy korábbi, elmúlt, társadalmilag és politikailag túlhaladott korból származnak, s többé nem felelnek meg a jelen szellemének és szükségleteinek. Ez általánosan elterjedt haladó-polgári álláspont volt a német feudális-abszolutizmus intézményeivel szemben. Némileg mégis el kell időznünk Hegelnek ezeknél a megjegyzéseinél, mert fontos előrelépést jelentenek történelemfilozófiai s egyben általános filozófiai nézeteinek fejlődésében. Hegel itt használja fel először a történelmi haladás gondolatát a társadalmi fejlődés ideológiai védelmezésére.

Berni korszakában az antik republikánusok remélt feltámadása cuvier-i típusú katasztrófa volt abban a romlott jelenben, amely a keresztény pozitivitás és a tulajdon egyenlőtlensége révén alakult ki. Hegel most magában a társadalmi fejlődésben kezdi felfedezni, persze még nagyon általános és elvont módon, a haladás hajtóerejét. Ez azzal a következménnyel jár, hogy a különböző társadalmi és politikai intézmények vizsgálatában mind több történelmi érzéket árul el, vagyis kezdi belátni, hogy egy intézmény nem önmagában véve jó vagy rossz — ahogyan még Bernben gondolta —, hanem a történelmi fejlődés folyamán kialakulhat valamiből, ami eredetileg helyes volt, valamilyen rossz, a haladást fékező, reakciós intézmény is. A württembergi állapotok tarthatatlanságát tehát a következőkkel indokolja: „Mennyire vakok azok, akik hinni szeretnék, hogy továbbra is fennállhatnak az olyan berendezkedések, alkotmányok, törvények, melyek már nem egyeznek meg az emberek szokásaival, szükségleteivel, véleményével, amelyekből elszállt a szellem; hogy tovább összefogni a népet elég hatalmasok az olyan formák, melyek az értelmet és érzelmet többé nem érdeklik!"[43]

Látjuk, mekkora jelentősége volt Hegel fejlődésében azoknak a pozitivitás fogalmát új oldalról megközelítő bonyolult és kusza gondolatmeneteknek, amelyeket az előző fejezetben elemeztünk. Akkor mindössze annyit állapíthattunk meg, hogy a pozitivitás eredetileg merev megfogalmazása némiképp oldódni kezd, hogy a pozitivitás és a nem-pozitivitás merev-metafizikus antinómiáiból olyan próbálkozások kezdenek kifejlődni, melyek a dialektikus átmenetek irányába mutatnak. Az, amit Hegel röviddel ezelőtt még úgy fogalmazott meg, mint valódi vagy látszólagos egyesítést, történelmileg egyre konkrétabbá válik: most azt nevezi pozitívnak, amiből „elszállt a szellem". Hegel kérdése egyre kevésbé az, hogy *most* mi az, ami pozitív és ami nem pozitív; figyelmét mindinkább arra irányítja, hogy *miként válik* valamely intézmény pozitívvá. A frankfurti korszak végén majd látni fogjuk, hogy ez a tendencia a pozitivitás egész problémájának filozófiailag és történetileg tudatosan új értelmezésévé mélyül, s ezáltal

[42] Uo., p. 152.
[43] Uo., p. 151.

azután Hegel egész későbbi történelemfilozófiájának módszertani alapjává válik. A rendelkezésünkre álló töredékek alapján nem tudjuk eldönteni, hogy e röpirat megírásának idején Hegel meddig jutott el ennek a problémának a filozófiai tisztázásában, hogy mennyiben kapcsolta össze a fenti megfogalmazást a pozitivitás általános problémájával. Mindenesetre néhány rövid kiragadott idézet, amelyet Haym közöl, arra mutat, hogy valami kétségtelenül felbukkant ebből az összefüggésből a röpiratban. De Haym néhány szó kivételével saját, erősen lerövidített megfogalmazásában adja vissza Hegel szövegét; problémánkra vonatkozóan tehát csupán jelzésekre támaszkodhatunk. Haym azt mondja: „Találó szavakkal jellemzi és feddi a hivatalnoki kart, amely elveszítette »minden érzékét a természetes emberi jogok iránt«, és a haladó kor uszályában, a hivatal és a lelkiismeret kettős szorításában mindig csak »történelmi indokokat« keres »a pozitív javára«."[44] Úgy tűnik, hogy Hegel eredeti röpiratában már megtalálható a pozitivitás összekapcsolása a történelmi túlhaladottsággal, de hogy ez az összefüggés filozófiai értelemben mennyire volt tudatos és tiszta, azt a meglevő szövegek alapján nem lehet eldönteni.

Haym fenti idézete feltárja előttünk Hegel röpiratának egy másik fontos, gyakorlati-politikai oldalát: a württembergi abszolutista bürokrácia elleni éles bírálatot. Hegel a röpirat egy másik töredékében is igen éles kifejezésekkel fordul a kisállami abszolutizmus bürokratikus apparátusa ellen. Látja és bírálja azt a tényt, hogy ez az apparátus a valóságban sokkal hatalmasabb, mint maguk a tartományi rendek. „Így a választmányt s ezzel együtt az országot a tisztviselők... az orránál fogva vezették."[45]

Ezek a megjegyzések azért fontosak, mert egyértelműen kifejezésre jut bennük, hogy Hegel nemcsak határozottan kritikus ellenfele volt a württembergi alkotmány feudális maradványainak, hanem egyben hasonlóan elszánt harcot folytat az ellen a kisállami abszolutizmus ellen, amely összeütközésbe került a feudális rendekkel. Világos tehát, hogy Hegel végcélja csak valami gyökeresen más, valami harmadik lehetett, nevezetesen Württemberg polgári-demokratikus átalakítása.

Annál kiábrándítóbb azoknak a megjegyzéseknek a bátortalansága és homályossága, amelyekben Hegel a maga konkrét javaslatait megfogalmazza. Miután igen élesen bírálta a württembergi állapotokat, miután történelemfilozófiai szempontból megalapozta a gyökeres átalakulás feltétlen szükségszerűségét, nagyon kiábrándítóan hangzik, amikor felveti a kérdést, hogy „vajon egy olyan országban, melyben évszázadok óta örökletes monarchia van, tanácsos-e hirtelen a felvilágosulatlan, vak engedelmességhez szokott és a pillanat benyomásától vezérelt sokaságnak átengedni képviselőinek megválasztását". Hegelnek a változtatásra tett konkrét javaslata ezeknek a megjegyzéseknek az irányát követi és nem a württembergi viszo-

[44] Haym, p. 67.
[45] Lasson, p. 153.

nyok éles bírálatáét. „Amíg minden egyéb megmarad a régi állapotban, amíg a nép nem ismeri jogait, amíg nincs közösségi szellem, amíg a hivatalnokok hatalma korlátlan, mindaddig a nép választójogával csak azt érnénk el, hogy alkotmányunk teljesen összeomlana. A legfontosabb az lenne, hogy a választójogot olyan testület kezébe helyezzük, mely független az udvartól, s amely felvilágosult és becsületes férfiakból áll. De nem látom be, miféle választástól remélhetnénk ilyen gyülekezetet, még akkor is, ha a leggondosabban határozták meg az aktív és passzív választók körét."[46]

Világosan megfigyelhető a távolság a fennálló állapotok bírálatának élessége és a reformjavaslatok bátortalansága és homályossága között. Az, hogy Hegel — miként ezt már Bernben láttuk — elhatárolta magát a francia forradalom radikális-plebejus szárnyától, nem magyarázza kellőképpen bátortalanságát, azt, hogy valamiféle „független" notabilitások tanácsának létrehozását követeli; még akkor sem, ha tekintetbe vesszük, hogy a röpirat már a francia forradalom tapasztalatai után íródott, s Hegel esetleg tartott tőle, hogy egy választott képviselet átalakulhatna radikális konventté. Hiszen annak idején Franciaországban, sőt később Németországban is számos mérsékelt liberális gondolkodó képviselte azt az álláspontot, hogy valamilyen választott képviselőtestület megfelelő átmenetet képezhetne az időszerű reformok felé.

A valódi ok magától értetődő módon Németország általános helyzetében rejlik, s az ebből eredő ideológiai beállítottságban, amely Hegel magatartásában (sőt, még olyan jelentős kortársainak a magatartásában is, mint például Goethe) mindig meghatározó jelentőségű volt. Minthogy Hegelnek széles nemzetközi látóköre volt, ezért viszonylag világosan látta mind a német alkotmányok elmaradottságát, mind pedig azt az alkotmányt, amely kívánatos lett volna. De nincs semmiféle elképzelése arról, hogy politikailag miféle összeköttetést teremthetne bírálata és célkitűzése között. Ezeknek az ingadozásoknak és zavarosságoknak az alapján alakultak ki azután azok a társadalmilag szükségszerű, de többé-kevésbé reakciós illúziók, amelyek élete végéig meghatározták gondolkodását. Minél konkrétabban közeledik valamilyen problémához, annál élesebben ki kell ütköznie ennek a távolságnak, valamint azoknak az illúzióknak, amelyek ezt a távolságot látszólag tisztán ideológiailag áthidalják. Marx „A német ideológiá"-ban rendkívül világosan jellemezte ezeknek az illúzióknak a társadalmi alapjait és szociális természetét. A XVIII. század végének és a XIX. század elejének politikailag és gazdaságilag szétdarabolt Németországát a következőképpen írja le: „Minden egyes életszféra tehetetlensége (sem rendekről, sem osztályokról nem lehet beszélni, legfeljebb volt rendekről és megszületetlen osztályokról) egyetlenegynek sem engedte meg, hogy meghódítsa a kizárólagos uralmat. Ennek szükségszerű következménye az volt, hogy az abszolút monarchia korszakában — amely itt legelnyomorodottabb, félig patriarchális formájá-

[46] Uo., p. XV. és XVI.

ban jelentkezett — az a különös szféra, amelyre a munka megosztása révén a közérdekek igazgatása hárult, abnormis függetlenségre tett szert, amelyet a modern bürokráciában még tovább vittek. Az állam ilymódon egy látszólag önálló hatalommá konstituálódott, és ezt a más országokban csak múló helyzetet — átmeneti fokot — Németországban a mai napig megtartotta. Ebből a helyzetből magyarázható mind a sehol másutt elő nem forduló jóravaló hivatalnoktudat, mind valamennyi Németországban forgalomban levő illúzió az államról, mind a teoretikusok itteni látszólagos függetlensége a polgárokkal szemben — a látszólagos ellentmondás a polgárok érdekeinek e teoretikusok által kifejezett formája és maguk az érdekek között."[47]

Ha csupán felszínesen ismerjük Hegel gondolati fejlődését, akkor is látnunk kell, hogy mennyire ráillenek mindazok az ismertetőjegyek, amelyekkel Marx a kor német ideológiáját jellemezte. Természetesen a „jóravaló hivatalnoktudat"-ról és az államról való illúziói majd csak későbbi, konkrét társadalomfelfogásában bontakoznak ki, de a — Marx felsorolásában utolsóként szereplő — feltörekvő polgári osztály valóságos érdekeivel szembeni látszólagos függetlenség már most is teljesen kifejlődött nála s politikai-társadalmi módszertanának középponti hajtóerejévé vált. Ebből a forrásból ered mind maguknak a reformjavaslatoknak a homályossága és bátortalansága, mind annak a „független" testületnek az illuzórikus képe, amely meghatározni hivatott Württemberg alkotmányát. Különösen fontos ennek kapcsán Hegel és a liberalizmus viszonya. Ami a társadalmi *célkitűzéseket* illeti, Hegel számos kérdésben együtt halad a liberalizmussal. Korábban nyilván behatóan tanulmányozta a liberalizmus olyan jelentős ideológusait, mint Benjamin Constant[48] vagy Fox.[49] Ennek ellenére élete végéig egyértelműen és mind egyértelműbben elutasítja a liberalizmus politikai *módszereit*, főként a német liberalizmus módszereit. Mindenekelőtt a liberálisoknak a választójogba, a parlamentarizmusba, a parlamenti reformokba stb. vetett hitét utasítja el egyre határozottabban.

Ebben az ellentétben igen érdekes módon tükröződik Németország gazdasági és társadalmi elmaradottsága, valamint a politikai ideológia ebből eredő, nemcsak egyenlőtlen, hanem egyben meghasonlott, lefékezett és kicsinyesfiliszteri fejlődése. Hiszen *mindkét* irányzat magában foglal mind nyárspolgári tendenciákat, mind pedig homályos utópizmust. A kor német liberális gondolkodói többnyire dogmatikus módon fogalmazzák meg követeléseiket, anélkül, hogy akárcsak némiképp számbavennék a reális társadalmi erőviszonyokat. (A félreértések elkerülése végett nyomatékosan hangsúlyozzuk, hogy itt csupán a liberalizmus ideológusairól van szó, és nem azokról a kevesekről, mint például Georg Forster, akik forradalmi demokraták voltak.) Ahol a francia forradalom következtében kialakult

[47] Marx/Engels: Die deutsche Ideologie. MEGA I. 5., p. 176—7. — [A német ideológia. MEM 3., p. 180—1.]

[48] Rosenkranz, p. 62.

[49] Haym, p. 67.

valamiféle látszatalkotmányosság, ott ezeknek a liberális gondolkodóknak a dogmatizmusa keveredik egyfajta nyárspolgári opportunizmussal, egyfajta rendkívül korlátolt szűklátókörűséggel (délnémet liberálisok). Hegel — Goethéhez hasonlóan — felismeri a német liberalizmusnak ezt a szűklátókörűségét. Sem a német viszonyok megítélésében, sem a polgári társadalom gazdasági-társadalmi életfeltételeinek vonatkozásában nem osztja illúzióikat. De ez a gyakran helyes kritika nála is keveredik a már említett — egyébként más természetű — illúziókkal. És ezek az illúziók Hegelt néhány kérdésben később kifejezetten reakciós állásfoglalásokra késztetik.

Ilymódon a bornírtságok és illúziók, amelyek *mindkét* akkoriban lehetséges álláspontot jellemzik, egyaránt a „német-nyomorúság"-ot tükrözik; azt, hogy még a legkiemelkedőbb német ideológusokat, a legtágabb nemzetközi látóhatárral rendelkező gondolkodókat is maga alá gyűrte Németország társadalmi viszonyainak kicsinyes, nyárspolgári beszűkültsége. Csak közvetlenül a francia júliusi forradalom előtt (1830), és főként ezt követően kezd kialakulni Németországban is egyfajta határozott demokratikus *mozgalom*, csak ekkor veszi kezdetét a bornírtságok tényleges leküzdése (Georg Büchner, Heine). De ha látni akarjuk, hogy milyen mély gyökereket eresztettek ezek a korlátolt ideológiák Németország társadalmi viszonyaiban, elegendő arra a küzdelemre gondolnunk, amelyet a fiatal Marx a radikális ifjúhegeliánusokkal vívott.

Hegel számára egész életében leküzdhetetlen marad ez az ideológiai beállítottság, éppen azért, mert ez Németország korabeli osztálytagolódásának lényegi struktúráján alapszik. Igaz ugyan, hogy fejlődése során mind konkrétabban megismeri a társadalmi fejlődés hajtóerőit, mindinkább belemélyed törvényszerűségükbe; de az ilymódon felismert törvényszerűségeket mindig csak egy meghatározott pontig követi nyomon. A társadalmi ellentétek, amelyeket egyébként igen konkrétan és világosan értelmezett, ezen a ponton — közvetlenül, s objektív társadalmi szempontból megalapozatlanul — átmennek egyfajta elvont, később bürokratikus tartalommal feltöltött, az államról alkotott illúziókkal táplált általánosságba. Fejlődése folyamán bármennyit fáradozik is Hegel azon, hogy megalapozza a dialektikus kapcsolatot a magán- és osztályérdekek „különössége", illetve társadalmi eredményük között, ezt az „általánosságot" ennek ellenére sohasem a reális és különös társadalmi feltételekből fejleszti ki, hanem — filozófiailag idealista módon, osztályalapját tekintve pedig ebből a látszólagos függetlenségből kiindulva — „felülről" húzza rájuk. Világos, hogy Hegel társadalmi és filozófiai felfogásának ez az ellentmondásossága itt még nem jelenik meg olyan tisztán és élesen, mint későbbi fejlődése során. Látni fogjuk, hogy Hegelnél mind a politikai tartalmak, mind a módszertani összefüggések nagy átalakulásokon mennek keresztül; ez az alapvető ellentmondásosság azonban egész gondolkodásának átfogó és maradandó vonása.

Tudjuk: Hegelnek ez a röpirata sohasem jelent meg. Hogy miért, ezt némileg megvilágítja Hegel egyik stuttgarti barátjának levele, amelyet

Rosenkranz tett közzé. A levélíró azt az álláspontot képviseli, hogy a jelenlegi körülmények között a közreadás semmit sem segítene, sőt inkább ártana. Az egyik döntő érv a notabilitások gyülekezetének hegeli tervezete ellen irányul, amelyet a levél írója „önkényesnek" nevez. De annak, hogy a jegyzet nem jelent még, nyilván ennél is fontosabb oka volt az, hogy a haladó, sőt forradalmi érzületű németek csalódtak a Franciaországgal vívott háború eredményeiben. A rastatti kongresszus, amely 1797 decemberétől 1799 áprilisáig ülésezett, s amely lezárta a francia köztársaság elleni első koalíciós háborút, Németországnak csupán területcsökkenést hozott. A német hazafiak, akik a francia köztársaság háborúitól a demokratikus intézmények nemzetközi elterjedését várták, de a béketárgyalásokon csupán azt látták, hogy kicsinyes alkudozás folyik a különböző területek körül, keserűen csalatkoztak várakozásaikban és reményeikben, amelyek persze nagyon illuzórikusak voltak. Ez a kiábrándultság tükröződik a Hegelhez intézett fenti levél záró soraiban: „Persze, legkedvesebb barátom, a mi tekintélyünk erősen megcsappant. A nagy nemzet szószólói az emberiség legszentebb jogait prédául engedték ellenségeink megvetésének és gúnyának. Nem ismerek bosszút, mely bűnükhöz mérhető lenne. Ilyen körülmények között az Ön tanulmányának közzététele inkább csak bajt hozna ránk."[50]

Már többször is szó esett arról az ellentmondásról, amely ebben a levélben erős érzelmi töltéssel jelenik meg. Ez az ellentmondás az alapja ebben az időben mindazoknak az elméleti és gyakorlati kísérleteknek, amelyek a német egység helyreállítására irányulnak. Abban a másik röpiratban, amelyet ebben az időszakban felvázolt, de nem fejezett be, Hegel maga is állást foglal ebben a kérdéskomplexusban. Érdekes viszont s nagyon jellemző Hegelre, hogy feljegyzéseiben nyomát sem találjuk keserűségnek a franciákkal szemben. Németország nemzeti fejlődésének belső ellentmondásai felől közeledik a német egység kérdéséhez, és későbbi konkrétabb fejtegetései, amelyek a kérdésre, valamint az egész akkori világtörténelmi perspektívára vonatkoznak, azt mutatják, hogy sohasem veszítette el rokonszenvét a fejlődés franciaországi útja iránt; sőt, Napóleon uralomra jutásával szimpátiája csak tovább erősödik, s mindinkább a francia forradalom problémáinak napóleoni megoldását tekinti történelmi példaképnek. Magától értetődik, hogy ez a felfogás nem hidalhatja át azt a valójában áthidalhatatlan szakadékot, amely a társadalmi-történelmi elemzést elválasztja a fenti elemzésből nyert eredmények reális megvalósítása előtt álló perspektívától.

A „Németország alkotmánya" címet viselő röpirat fennmaradt töredékeiben ez a távolság egyelőre abban mutatkozik meg, hogy Hegel kézirata mindig akkor szakad félbe, amikor konkrétan fel kellene rajzolnia a perspektívát. Jénában Hegel ismét dolgozni kezdett ezen a röpiraton, s lényegesen kiszélesítette és elmélyítette mind a kritikai és történelmi részben, mind pedig ott, ahol konkrét javaslatokkal foglalkozik. De ez a távolság ezáltal csak

[50] Rosenkranz, p. 91.

máshova tevődött át, és a gyakran igen konkrét javaslatokkal szemben még élesebb ellentét formájában jelenik meg. Hegel ugyanis a múltra vonatkozóan nagyon világosan kimutatja, hogy az államok alkotmányait mindig csak reális történelmi erők képesek megváltoztatni. A „Németország alkotmányá"-nak jénai változata azonban mélyen hallgat azokról a történelmi erőkről, amelyeknek Németországban életre kellene kelteniük a Hegel által kívánt reformokat; ahol pedig néha céloz ilyen erőkre, ott célzásai homályosak és mélyen illuzórikusak.[51]

Ami mármost az első töredéket illeti, itt is feltűnik, hogy az éles bírálat és a merész elemzés ellentétben áll azzal, hogy hiányzik a konkrét perspektíva. A német viszonyok vizsgálata során Hegel eljut odáig, hogy — mint reálisan fenyegető lehetőséget — előre látja Németország nemzeti és állami pusztulását, végérvényes felaprózódását. Igaz ugyan, hogy — mint alternatíváról — említést tesz valamilyen más, ezzel ellentétes megoldásról, de a kézirat épp ott szakad félbe, ahol ezt az alternatívát kellene kifejtenie. Miután élesen bírálta Németország egyes részeinek önállóságát, azt mondja: „Ha az elszigeteltségre való eme törekvés az egyetlen mozgató elv a német

[51] A két töredék, amelyet Hegelnek az alkotmányról szóló írásából most tárgyalni fogunk, minden valószínűség szerint az 1798—99-es évek fordulojan keletkezett. Az első töredékre vonatkozóan ezt Rosenzweig (1. kotet, p. 88. skk.) és Hoffmeister (p. 468.) a legnagyobb valószínűséggel kimutatta. Felhívták ugyanis a figyelmet arra, hogy Hegel kéziratainban, ott, ahol a rastatti kongresszusról beszél, a „lesz"-nek szó később, más tintával „voltak"-ra van kijavítva. Vagyis: a kézirat kétségkívul a rastatti kongresszus ülesezese idejen íródott, és Hegel később, feltehetoen akkor, amikor a tema újra foglalkoztatni kezdte, Jénában átnézte és átdolgozta. A második toredekre vonatkozóan nézetkulönbségek állnak fenn azok között a Hegel-kutatók kozott, akik látták az eredeti kéziratokat. Haering (p. 595. és 785.) a toredekeket a jénai korszakba helyezi, vagyis egykorúnak tartja az egész írás későbbi változatával. Ezzel szemben Rosenzweig (1. kötet, p. 92. skk. es 235.), valamint Hoffmeister (p. 469. sk.) amellett érvelnek, hogy a töredek meg Frankfurtban keletkezett. Rosenzweig és Hoffmeister tisztán filológiai érveket sorakoztatnak fel Hegel írásának megváltozásából kiindulva, míg Haering úgynevezett „belső jelekre" alapozza nézetet. Ez önmagában is arra késztet bennunket, hogy inkább az elso nézetet fogadjuk el. De meg az úgynevezett „belső jelek" is Haering ellen szólnak. Hiszen a második toredék felepítese és módszere magán viseli a frankfurti korszak igen tipikus vonásait; az atelt, egyéni problémából indul ki és innen jut el a tortenelmi osszefuggésekig es a filozófiai altalanosításokig. Az ábrázolásmód ilyenfajta szubjektivitasa a frankfurti időt követően Hegeltől meglehetősen távol áll. Az olvaso, aki e konyv első fejezetébol ismeri e toredék bevezeto megjegyzéseinek egy részet, maga is megállapíthatja ezt a hangulatot, a toredék szellemi légkörét. Véleményünket, miszerint a toredékek a fent megadott időben keletkeztek, arra alapozzuk, hogy egyrészt — mint ezt az olvasó latni fogja — a wurttembergi jegyzethez hasonló gondolatokat tartalmaznak, viszont az általánosítás filozófiailag magasabb fokán; nyilvánvalóan későbbiek tehat ennel. Másrészt Hegel 1799 februárjában kezd először beható gazdasági tanulmányokba. Márpedig gazdasági természetű gondolatmeneteket jóforman egyáltalán nem találhatunk ezekben a toredekekben. Valószínű tehát, hogy még az előtt keletkeztek, mielőtt Hegel Steuart gazdaságtanával foglalkozott volna. Mindez persze csupán feltételezés, de Hegel hagyatékának jelenlegi állapotában nem lehetunk meg ilyen hipotézisek nélkül, ha rekonstruálni akarjuk Hegel fejlődésének menetét.

birodalomban, akkor Németország feltartóztathatatlanul közeledik bukásának mélységes szakadéka felé, s bár óvni ettől: tisztes buzgóságról tanúskodna, de egyben a hasztalan fáradság balgaságáról is. De vajon Németország nem épp válaszúton van-e Itália sorsa, illetve a között, hogy egységes államban egyesüljön? Mindenekelőtt két oly körülmény van, melyek az utóbbit remélni engedik, két oly körülmény, melyek tendenciájukban úgy tekinthetők, mint a bomlasztó elv ellenlábasai."[52] De eme két elvről semmi több nem áll a kéziratban.

Utaltunk már rá, hogy Hegel elemzése, amelyben erre az eredményre jut, kizárólag Németország belső viszonyaiból indul ki, s a német birodalom válságáért nem hárítja a francia háborúkra a felelősséget. Németország alapvető fogyatékosságát, miként a kor valamennyi haladó német gondolkodója, Hegel is a kisebb és nagyobb fejedelemségek úgynevezett tartományi felségjogában látja, abban, hogy Németország egész sor kisebb-nagyobb önálló államra van szétdarabolva. Ezzel kapcsolatban a következő, rendkívül radikális megállapításra jut: „A despotikus, azaz az alkotmány nélküli államok kivételével egyetlen államnak sincs nyomorúságosabb alkotmánya, mint a német birodalomnak." És kiegészítésképpen még hozzáteszi: „Voltaire egyenesen anarchiának nevezte alkotmányát; ez a legjobb elnevezés, ha Németországot államnak tekintjük; de most már ez az elnevezés sem érvényes többé, mert Németországot immár nem lehet államnak tekinteni."[53]

Érdekes és jellemző Hegelre, amivel megalapozza nyers ítéletét. Ez jól mutatja, hogy miként kerültek a ténymegállapítások ellentmondásba Hegel eredeti nézeteivel, és hogy miként halad tovább — persze igencsak merész idealista konstrukciók útján — ezeknek az ellentmondásoknak a „trágyája közepette" új és gazdagabb ismeretek felé. Hegel a német alkotmány alapvető ellentmondását abban látja, hogy jogi természete szerint lényegében nem államjog, hanem magánjog. Ebben az elképzelésben még nagyon sok minden megmaradt a régi, részben természetjogi, részben az ókor példájából merített államelméletekből. Éppen ezért a német közjog elveiből azt hiányolja, hogy ezek az elvek „nem az egyetlen észben megalkotott fogalmakból levezetett tételek", hanem csupán „valóságokból merített absztrakciók". Hegel tehát látja a valóságban, hogy ezek a jogi megfogalmazások hogyan alakultak ki a tényleges társadalmi harcokból, mindenütt elismeri ezt a tényt, ahol csak rábukkan, de olyasvalamit lát benne, ami az ésszel ellenkezik, ami ellentmond a valóságnak, ahogyan annak lennie kellene.[54]

Ez az ellentét erősen idealista és metafizikus jellegű, ami még inkább szembetűnik, ha szemügyre vesszük a valóságokból merített absztrakciók fogalmi megalapozását. Hegel a következőt mondja, mélyen elítélve ezt

[52] Lasson, p. 142.
[53] Hoffmeister, p. 283.
[54] Uo., p. 285.

a német fejlődést: „Hiszen a birtok előbb volt mint a törvény, és nem a törvényekből keletkezett, hanem azt tették törvényes joggá, amit maguk megkaparintottak." Ha azonban közelebbről nyomon követjük Hegel konkrét elemzéseit, akkor azt látjuk, hogy a német birodalom magánjogi természete ellen vívott harcában arra próbál kilyukadni, hogy a középkorból az újkorba átvezető társadalmi küzdelmek Németországban a feudális erők győzelmével végződtek. „Az államnak mindig csak azt kellett elismernie, amit kiragadtak a hatalmából... Németországban a politikai testület egyes tagjai az államban betöltött hatalmukat, csakúgy mint jogaikat és kötelességeiket, személyesen családjuknak, rendjüknek vagy céhüknek köszönhetik."[55]

Nyilvánvaló, hogy Hegel éppen a feudális elvek ilyen felülkerekedésében látja az okát annak, hogy Németország nem állam többé. A továbbiakban pedig kifejti, hogy ennek a magánjogilag megalapozott közjognak megvan az a belső tendenciája, hogy önállósítsa magát, elkülönítse magát az állam és a nemzet egészétől, úgyhogy ezáltal ki kellett alakulnia az egymással ellenkező jogok és jogigények összevisszaságának. Persze Hegel a jogot — itt még inkább, mint a későbbiekben — a társadalmi és állami viszonyok legfelsőbb elvének tekinti, és nem következménynek; de a valóságnak ezen az idealista torzképén belül világos, szemléletes és szatirikus képet fest Németország helyzetéről, ahol az egyik embernek ugyanazon az alapon van joga beleszólni a háború és béke kérdésébe egész Németországot illetően, amilyen alapon a másiknak ennyi és ennyi földet vagy szőlőhegyet birtokolni van joga.[56]

Már a württembergi röpiratból tudjuk, hogy Hegel történelmi álláspontot képviselt azzal kapcsolatban, hogy a viszonyok pozitívak, elöregedtek, reformokra szorulnak, és ugyanez a történetiség jut még világosabban kifejezésre a német viszonyoknak ebben az éles elítélésében. Hegel egyrészt élénk színekkel festi meg azokat a múltban működő és a maguk korában haladó erőket, amelyek a német birodalom épületét eredetileg megteremtették; ékesszólóan ecseteli a hagyományszeretetnek és ragaszkodásnak azokat az érzelmeit is, amelyeket a németek múltjuk iránt táplálnak; másrészt viszont a legnagyobb nyerseséggel kimondja, hogy ennek az egész történelmi alakulatnak többé már nincs semmi kapcsolata a jelen valóságos problémáival, hogy a szellem — miként ezt Württemberg vonatkozásában már megfogalmazta — elillant belőle. „A német alkotmány épülete elmúlt századok műve; nem a mai kor életén nyugszik; formáiba belevésődött több mint egy évszázad egész sorsa, s régmúlt korok, régóta letűnt nemzedékek igazságossága és hatalma, mersze és gyávasága, becsülete, vére, balsorsa és jóléte; az élet és azok az erők, amelyeknek a fejlődése és tevékenysége a most élő generációnak büszkesége, e formákban nem részesülnek, nem fűződik e formákhoz semmiféle érdekük, s nem merítenek belőlük. Az épület

[55] Uo.
[56] Uo., p. 286.

a maga oszlopaival és cirádáival a kor szellemétől elszigetelten áll a világban."[57] Hegel itt nem mondja ki a pozitivitás szót, mégis világos, hogy ez az elemzés is a pozitivitás gondolatának egyik történelmi továbbfejlesztése.

Abból a szempontból, hogy miként fejlődött a történelem hegeli felépítése, különösen fontos ennek a történelmi elemzésnek a további kifejtése, „a német szabadság legendájának" a vizsgálata. Hegel ugyanis itt fejlődése során első ízben próbálja felrajzolni valamilyen államelőtti társadalmi állapot képét, pontosan annak az állapotnak a képét, amelyet később a „héroszok korszaka" terminussal jelölt. Persze később ez a koncepció Hegelnél főként az ókor államelőtti fejlődésének megismerésében játszik döntő szerepet. De egész sor utalást találhatunk nála (például az Esztétikában), ahol a felbomlófélben levő középkort ugyancsak mint ilyent, mint egy ilyen kor valamiféle vicói visszatérését jellemzi. Hegelnek azok a megjegyzései, amelyeket ezzel kapcsolatban tesz, rendkívül jellemzőek történelmi érzékének fejlődésére, dialektikus történelemfelfogásának kialakulására. Hegel ugyanis már most nagyon távol áll attól, hogy akár felmagasztalja a primitív állapotokat, s a hozzájuk való visszatérést kívánja, akár pedig attól, hogy valamilyen vulgárisan evolucionista szemszögből megvesse a primitív társadalmi állapotokat, s a civilizáció „legújabb vívmányainak magaslatáról" — vulgarizáló módon — lenézze azokat. Hegel érdekes képet fest itt az úgynevezett német szabadság állapotáról, „amelyben nem törvények, hanem szokások változtatják néppé a tömeget, amelyben a népet azonos érdek s nem általános parancs teszi állammá". Majd a fejezet végén elemzését a következő általános megjegyzésekkel zárja: „Amennyire gyáva és gyarló dolog utálatosnak, boldogtalannak és butának nevezni amaz állapot gyermekeit, magunkat pedig végtelenül emberségesebbnek, boldogabbnak és talpraesettebbnek hinni, éppannyira gyerekes és ostoba dolog lenne visszavágyni azt az állapotot, mintha egyedül az lenne természetes, és ezt az állapotot, amelyben törvények uralkodnak nem tudni szükségszerűként — és a szabadság állapotaként — becsülni."[58]

Néhány évvel később, jénai korszakának kezdetén, disszertációs téziseiben Hegel igen pregnáns, szélsőségesen paradox módon fogalmazza meg ezt a gondolatot. A következőket mondja, részben Hobbes koncepciójához kapcsolódva, részben pedig vitatkozva ezzel: „A természeti állapot nem igazságtalan, és éppen ezért kell kilépni belőle."[59]

A másik töredék ugyanezeket a kérdéseket általánosabb és filozófikusabb szemszögből tárgyalja. Rosenkranz, aki elsőként nyomatta ki ezt a töredé-

[57] Uo., p. 283.

[58] Uo., p. 284.

[59] Hegel: Erste Druckschriften („Első nyomtatásban megjelent írások") Lasson-féle kiadás, Leipzig 1928, p. 405. A továbbiakban mindig „Erste Druckschriften"-ként idézem majd.

ket, egyenesen úgy jellemzi, mint Hegel gondolatainak összefoglalását a világválságról.[60]

A töredék kiindulópontját és általános hangulatát már ismerjük abból a részletből, amelyet ennek a fejezetnek az első szakaszában idéztünk. Az egyénileg válságos állapotnak ez után a jellemzése után Hegel áttér a világ általános állapotának jellemzésére. Azt írja összefoglalóan: „E kor minden jelensége azt mutatja, hogy a régi élet többé nem kielégítő; ez az élet korlátozás volt, hogy az egyén teljes rendben uralkodjék tulajdona felett, teljesen szolgalelkű kis világának szemlélete és élvezete, s végül — e korlátozást megbékítő — önmegsemmisítés és mennybemenetel." A kor véget vetett ennek a nyárspolgári es vallásos, önelégült korlátoltságnak. Az elszegényedés és a fényűzés egyaránt felszámolták a régi állapotot. Az egyik oldalon kialakult a meggazdagodás szenvedélye, a „bűnös tudat, hogy tulajdonát, dolgait abszolúttá tegye", a másik oldalon „egy jobb élet ... fuvallata érte el e kort". Hegel itt nyomatékosan hivatkozik egyrészt a francia forradalomra (és talán már Napóleonra), másrészt pedig a klasszikus német költészet és filozófia jelentős tetteire. „Ereje nagy jellemek művén, egész népek mozgalmain, a természet és a sors költői ábrázolásán növekszik; a metafizika kijelöli a korlátozásoknak a határait és szükségszerűségét az egésznek az összefüggésében."[61]

Hegel itt egy új vonással egészíti ki korábbi koncepcióját a pozitivitásról. E fogalom historizálása először abban jelentkezett — miként ezt a württembergi röpiratban láthattuk —, hogy az intézmények, amelyek eredetileg megfeleltek a nép szokásainak, idővel eltávolodnak az élettől, a szellem elszáll belőlük, s ezáltal pozitív intézményekké válnak. Hegel most új vonással gazdagítja ezt a képet: a megmerevedett régi, pozitív életben új szellem kezd ébredezni, s a réginek és az újnak ez az eleven ellentéte, eleven kontrasztja teszi pozitívvá azt, ami történelmileg túlhaladottá vált.

Hogyan képzeli el ezek után Hegel e töredékében a német birodalom tarthatatlanná vált állapotainak megváltozását? Röviden, a filozófiai általánosság síkján vázolja fel a perspektívát, s ezért — jellemző módon — radikálisabb és politikailag is konkrétabb, mint egyéb fejtegetéseiben. „A korlátolt életet mint hatalmat a jobb élet csak akkor támadhatja meg hatalommal, ha önmaga is hatalommá vált... Mint különös a különös ellen — a természet a maga valóságos életében egyedül csak így támadhatja és döntheti meg a rosszabb életet."[62] Hegel már itt is bizonyságot tesz arról, hogy a társadalmi fejlődést realista módon szemléli, amennyiben úgy tekinti

[60] Rosenkranz ezt a töredéket közvetlenül az 1798-ból származó Kant-kritikához csatlakozóan közli (p. 88. skk.). Mivel Rosenkranz Hegel személyes tanítványa volt, ez is alátámaszthatja azt a feltételezésünket, amely a töredék keletkezési idejére vonatkozik.

[61] Lasson, p. 140. Metafizikán Hegel itt azt a filozófiát érti, amely túllép a szubjektív idealizmus korlátain.

[62] Uo.

mint hatalom és hatalom (különös és különös) harcát. Már ekkor sem teszi magáévá a liberális illúziókat az „eszme feltartóztathatatlan hatalmáról", amelynek szavára maguktól rombadőlnek az abszolutizmus erődei, miként a Bibliában Jerikó falai Józsua harsonáitól. Ugyanakkor viszont az abszolutizmus és a feudális maradványok elleni harcot úgy tekinti, ahogyan az akkoriban forradalmi polgári osztály ideológiai előharcosai. Ezért az effajta támadásokat a továbbiakban a pozitívvá vált régi életre konkretizálja. Ez a régi élet „a maga uralmát nem különösségeknek más különösségek elleni erőszakára alapozza, hanem általánosságra. Ezt az életet meg kell fosztani ettől az igazságtól, a jogtól, amelyet eme igazság igényel, s az élet ama részének kell átadni mindezt, amelyet követelünk... A fennállóban levő pozitivitásnak, amely a természet tagadása, meghagyatik a maga igazsága: hogy jognak kell lennie."[63]

Hegelnek ezek a rendkívül elvont-fogalmi szinten maradó, meglehetősen homályos fejtegetései a filozófia nyelvére fordítják le azt az általános tendenciát, amely a polgári forradalmároknak a régi feudális társadalom elleni polémiáját jellemzi. E forradalmárok olybá veszik a feudális társadalom uralkodó osztályainak ama igényét, hogy az egész társadalom képviselői és vezetői legyenek, mint egy elenyésző kisebbségnek, partikuláris érdekek kis csoportjának jogtalan követelését. Másfelől a „harmadik rend" követeléseiben nem annyira valamely osztálynak egy másik osztállyal szemben támasztott követeléseit látják, mint inkább az általános érdeknek, az egész társadalom érdekének mostanáig elnyomott jogait. Amikor tehát Hegel ilymódon felcseréli a különöst és az általánost, amikor leleplezi a (feudális-abszolutista) általánosságot, mint valamilyen kisebbség jogtalan igényét, másfelől pedig a polgári osztály követeléseinek közvetlenül megjelenő különösségében azt a valódi általánosságot fedezi fel, amely megfelel a természetnek és a történelemnek, akkor elvont-filozofikus megfogalmazásban ugyanazokat a gondolatokat adja vissza, amelyek politikailag tiszta és konkrét formában — anélkül, hogy filozófiának akartak volna látszani — általánosan elterjedtek voltak a haladó publicisztikában a francia forradalom előtt és a forradalom alatt. S Hegel gondolkodói fejlődésében ismét csak rendkívül érdekes és jellemző, hogy a legelső alkalommal, amikor felmerül nála az általános és különös dialektikája, ez nem elvont-filozófiai problémák megoldásával összefüggésben fogalmazódik meg, hanem mint kísérlet arra, hogy önmaga előtt tisztázza azt a reális történelmi dialektikát, amelyben a polgárság lerombolja a feudális társadalmat, mások előtt pedig megvilágítsa ennek az átmenetnek a szükségszerűségét.

Hegel további fejtegetései még világosabban mutatják, hogy kérdésfeltevésének ez a filozófiai formája mennyire politikai-történelmi problémákból fakad. Közvetlenül az előbb idézett részlethez kapcsolódva írja: „A német birodalomban a hatalmon levő általánosság, amely minden jog

[63] Uo.

forrása volt, eltűnt, mert elszigetelte, különössé tette magát. Az általánosság ezért immár csupán mint gondolat, s nem mint valóság van jelen."[64] A német birodalomnak az az itt adott világos jellemzése, hogy nem más, mint különösséggé alacsonyodott általánosság, politikailag még inkább megerősíti a feudális-abszolutista maradványok elleni polémia fent említett irányzatát. Hegel filozófiai fejlődésének szemszögéből emlékeztetnünk kell ehelyütt a Nohl kiadásában megjelent töredékeknek azokra a megjegyzéseire, amelyekben Hegel először igyekezett új megfogalmazást adni a pozitivitásnak. Annak idején rámutattunk (lásd 141. skk. old.): Hegel abban látja a pozitív és a nem-pozitív különbségét, hogy mindkettő a dolgok egyesítése ugyan, de a pozitív pusztán valamilyen képzet, pusztán gondolat, a nempozitív viszont valamilyen lét.

Emlékezzünk vissza, hogy Hegel ezekkel a gondolatokkal összefüggésben foglalkozott először azzal, hogy megállapítsa és meghatározza a lét különböző szintjeit. Hegel akkoriban ezt rendkívül elvontan és homályosan fogalmazta meg. Mostani történeti alkalmazásukban ezek a problémák konkrétabb értelmet kapnak. A létnek, a valóságosabb és az irreálisabb létnek a szintjei összefüggésbe kerülnek régi társadalmi formációk pusztulásának vagy megsemmisülésének történelmi kérdésével, s az új társadalmi állapotok kifejlődésével. Ezzel közeledünk a történelmi fejlődésnek ahhoz a hegeli dialektikájához, amelyet Engels a következő szavakkal jellemez: „És így a fejlődés folyamán minden, ami azelőtt valóságos volt, nem-valóságossá válik, elveszti szükségszerűségét, létezési jogát, ésszerű voltát; az elhaló valóság helyébe az új, életképes valóság lép..."[65] Hegel természetesen még nagyon messze van a történelmi konkrétságnak attól a fokától, amelyet majd történetfilozófiájában ér el. Egyelőre csak azt kellett kimutatnunk, hogy Hegel ezekben a töredékekben megtette az első lépést az ilyen történelemfelfogás módszertana felé. Gondolkodásának ekkori állapotára ismét csak jellemző, hogy ez a töredék is ott szakad félbe, ahol konkrét következtetéseket kellene levonni ezekből a politikailag és filozófiailag egyaránt merész és haladó premisszákból.

4. Kritikai küzdelem Kant etikájával

Hegel frankfurti korszakának válságos volta nemcsak abban mutatkozik meg, hogy egyes feljegyzései töredékesek, és — mint láttuk — sokszor éppen a döntő ponton szakadnak félbe, megmaradva e félkész állapotban, hanem abban is, hogy Hegel ez idő tájt ugrásszerűen változtatja tematikus érdeklődését. Láttuk, hogy a zsidóságról, a kereszténységről stb. folytatott vizsgálódásokat a württembergi röpirat követte. Ezután következtek, ha

[64] Uo., p. 141.
[65] Engels: Feuerbach. Wien—Berlin 1927. p. 17. - [MEM 21. p. 256.]

időrendileg nem is közvetlenül, a „Németország alkotmányá"-ról írt töredékek, amelyeket az imént elemeztünk; e két töredéket csak tematikai összetartozásuk miatt, a felesleges ismétléseket elkerülendő fogtuk egybe. A württembergi röpirat után időrendben Hegelnek Kant etikájáról szóló feljegyzései következnek. Hegel saját feljegyzéseiből megállapítható, hogy 1798. augusztus 10-én kezdte tanulmányozni Kant etikáját, tehát csaknem közvetlenül a württembergi röpiratot követően. Amennyiben feltételezésünk helyes, Kant tanulmányozását a „Németország alkotmányá"-n végzett munka szakította meg. Ezt követi 1799 februárjától Steuart gazdaságtanának feldolgozása. Hegel ezután ismét elkezd foglalkozni a kereszténységgel, s megírja a frankfurti korszak legterjedelmesebb művét: „A kereszténység szelleme és sorsa" c. tanulmányt.

Ezzel az átmeneti korral kapcsolatban mindig az az érzésünk, hogy Hegel szenvedélyesen belevág olyan problémáknak a megoldásába, melyek életének közvetlen, személyes problémái, de eközben újra és újra arra a belátásra jut, hogy sem társadalmi-történelmi tudása, sem filozófiai felkészültsége nem elegendő a problémák olyan megoldására, mely megfelelne önmagával szemben támasztott igényeinek s adekvát magukhoz a problémákhoz képest is. Persze, Hegel hiába szélesíti ki tudását, hiába mélyíti el filozófiai módszertanát, áthidalhatatlan szakadékot akar átugrani: rámutattunk azokra az objektív társadalmi okokra, amelyek *megakadályozták* abban, hogy valóban adekvát módon, történetileg és tudományosan felismerje kora polgári társadalmát, e társadalom kialakulását és törvényszerűségét. De az úton, amely e cél felé vezet, Hegel egyre jobban kidolgozza a dialektikus módszert. Minél inkább bebeszéli magának, hogy elérte amit áhított, a valósággal való „megbékélést", annál mélyebben felismeri az ellentmondásokat abban az anyagban, amelyet evégett feldolgozott, s amikor valóban felismeri ezt az ellentmondásosságot, akkor átmenetileg félbeszakítja azt a munkát, amellyel éppen foglalkozott. De a lét dialektikus struktúrájának egyre mélyülő megismerésével ezek a szintek valóban a tudományos dialektika megközelítésének fokozataivá válnak. Abból az ugrásszerű jellegből, amely szubjektív-életrajzi szemszögből Hegel frankfurti tudományos tevékenységét jellemzi, objektíve egyfajta folytonosság bontakozik ki: éppen az az út, amely az ellentmondásnak mint minden lét és gondolkodás alapjának megismerése felé vezet.

A kanti etikával való összeütközést mindenekelőtt Hegelnek a polgári társadalommal kapcsolatban kialakított új felfogása határozza meg. Hegel ez idő tájt — mint láttuk — az egyén problémáiból és szükségleteiből indul ki, azokból a morális problémákból, amelyek abból adódnak az egyén számára, hogy polgári társadalomban él. Ezáltal Hegel bizonyos fokig közel kerül Kant etikájához, amelyben köztudottan szintén az egyén morális kötelességeinek a kérdése volt a fő kérdés. Hegel kérdésfeltevésének fő iránya azonban már ezen a kezdeti fokon is lényegesen eltér Kantétól. A látszólagos módszertani közelség tehát részletes számvetést követel, míg

Bernben, ahol Hegel kérdésfeltevése csaknem teljesen figyelmen kívül hagyta az egyén sorsát, még lehetséges volt egyfajta barátságos-semleges magatartás a kanti etikával kapcsolatban. Szükségszerűvé tette és kiélezte ezt az összeütközést a két gondolkodó viszonya a valláshoz. A kanti etika a vallásba torkollik, amennyiben istent a „gyakorlati ész posztulátumá"-vá emeli. (A berni időből tudjuk hogyan vélekedett a fiatal Hegel és barátja, Schelling a kanti etikának erről az oldaláról, lásd 43. sk. old.) Hegel frankfurti filozófiájának szintén van vallásos árnyalata. Ez azonban tökéletesen ellentétes a kanti filozófiáéval. Minthogy pedig Frankfurtban Hegel számára középponti kérdés volt, hogy a filozófia a vallásos életben csúcsosodjék ki, előbb-utóbb elkerülhetetlenül össze kellett ütköznie Kanttal.

A Kanttal való első nagy összeütközés egyik fő pontja feltehetően a vallás és az állam viszonyára vonatkozó kanti felfogás bírálata volt. Azt mondjuk: feltehetően, hiszen Hegel ifjúságával foglalkozván, *itt is* szomorúan kell megállapítanunk, hogy ez a kézirat is elveszett. A kanti erénytan bírálatának legnagyobb része már Rosenkranz Hegel-életrajzának megírásakor sem volt meg. Hegel első életrajzírójának viszont még teljes egészében rendelkezésére álltak Hegelnek azok a kommentárjai, amelyeket az erkölcsök metafizikájához és a kanti jogtanhoz fűzött. Időközben ezek a kéziratok kivétel nélkül elvesztek, s mindössze azt a néhány megjegyzést és idézetet ismerjük, amelyet Rosenkranz közöl. (Rosenkranz főként Hegelnek az állam és az egyház viszonyára vonatkozó kijelentéseiből idéz.[66]) Amennyire az eddigiek során megismerkedhettünk Hegel frankfurti fejlődésével, kézenfekvőnek látszik, hogy ez valóban egyik középponti problémája volt a Kanttal való összeütközésnek. De helytelen lenne, ha egyben nem gondolnánk arra is, hogy Rosenkranzot ez a probléma különösképpen érdekelte, s ez az oka annak, hogy éppen ezt emelte ki; Hegel eredeti kéziratában pedig talán csekélyebb súllyal szerepel ez a kérdés, mintsem Rosenkranz alapján gondolnánk.

Elemzésünket tehát azokkal a töredékekkel kell kezdenünk, amelyeket Rosenkranz közöl Hegel-életrajzában. De elővigyázatosnak kell lennünk, s az előbbi fenntartás alapján kell eljárnunk. Ez a fenntartás pedig annál is inkább megalapozott, mivel azok az igen részletes polémikus fejtegetések a kanti etikával kapcsolatban, amelyek A kereszténység szellemében találhatók, az etika egészen más területeire vonatkoznak; sőt, a későbbi kéziratban ez a kérdés inkább csak alárendelt szerepet játszik. Persze, ha tekintetbe vesszük Hegel gondolatvilágának rendkívül gyors, ugrásszerű fejlődését a frankfurti korszakban, akkor nem tudhatjuk pontosan, hogy milyen mértékben tekinthető azonosnak Kant kritikai feldolgozása A kereszténység szellemében és a Kant-kommentárban, illetőleg mennyiben használta fel Hegel ezt a munkáját a másik mű céljaira, vagy mennyiben dolgozta át és fejlesztette tovább abban. De, jóllehet fennáll a lehetősége annak, hogy

[66] Rosenkranz, p. 87. sk.

szigorúan történeti-biografikus értelemben pontatlanságokat követünk el, mégis azt hisszük, hogy az a leghelyesebb, ha A kereszténység szellemében kifejtett Kant-kritikát — megsértve ezzel az időrendet — közvetlenül a Kant-kommentárok után tárgyaljuk. Részint azért, hogy elkerüljük az ismétléseket, részint azért, hogy összefüggően mutathassuk be Kant és Hegel ellentétét ebben a korszakban.

Rosenkranz a Kant-kommentárokhoz írott bevezető megjegyzéseiben azt mondja, hogy Hegel az erkölcsiségben — vagy ahogyan ez idő tájt még nevezi: az életben — akarja megszüntetni a legalitás és a moralitás kanti ellentétét. „Az erkölcsiség rendszeré"-nek, amelyet Hegel Jénában írt, kétségtelenül ez volt az alapgondolata. Jelentős veszteséget jelent Hegel fejlődésének megismerése szempontjából, hogy nem áll rendelkezésünkre ezeknek az összefüggéseknek az első megfogalmazása. Rosenkranz még csak nem is céloz rá, hogy Hegel miként képzelte el a morál különböző fokainak összefüggését, sőt, arról sem tesz említést, hogy vajon egymásból dialektikusan kibontakoztatott fokokról van-e szó. Mindenesetre már a Nohl által megjelentetett első frankfurti töredékek magukban foglalják egy ilyenfajta fejlődés csíráit; A kereszténység szellemében pedig ez a módszer már meglehetősen általánosan jelentkezik. Feltehető tehát, hogy már a Kant-kommentárokban is jelentkezett, csupán azt nem tudhatjuk, hogy Hegel módszertanilag mennyire tisztázta itt ezt a dialektikus fejlődést.

Egyértelműbben átvehetjük Rosenkranz ábrázolásából a kanti morál általános módszertanára vonatkozó hegeli bírálat irányát. Rosenkranz a következőképpen jellemzi ezt a bírálatot: „Tiltakozott az ellen, hogy Kantnál a t e r m é s z e t el van nyomva, és hogy a — kötelesség-fogalom abszolutizmusa révén kialakuló — kazuisztikában az ember f e l v a n a p r ó z v a."[67] Ebben az időben meglehetősen széles körben vitatták a kötelesség kanti koncepcióját, amely elnyomja a természetet. Kiváltképpen Goethénél és Schillernél találkozhatunk ezzel a polémiával, nem is beszélve Hamannról és Herderről, akik vitába szálltak az egész klasszikus filozófiával. Goethe teljesen elutasítja a kanti morált, Schillernél pedig abban a formában jelentkezik ez a probléma, hogy a kanti morált az esztétika segítségével, s az esztétikának az életre alkalmazott elvei révén próbálja leküzdeni. Hegel fejtegetései, amelyeket A kereszténység szellemének alapján ismertetünk, teljes egészében a nagy humanista költők vonalát követik, bár az élet hegeli fogalma természetesen szélesebb és átfogóbb Schiller koncepcióinál. A kanti elvek abszolút volta és metafizikus természete következtében az ember feldarabolódik, — ez a felismerés olyan gondolati motívum Hegelnek a kanti filozófiával folytatott harcában, amely a jénai korszaktól kezdődően általában véve egyik fő pontja Hegel Kant-bírálatának. Jénában például már a „szubjektum lélekzsákjáról" beszél, amely különböző — egymástól

[67] Rosenkranz, p. 87.

mechanikusan elválasztott — „képességekkel" van megtömve.[68] Azt a haladást pedig, amelyet az objektív idealizmus a kanti idealizmussal szemben képvisel, lényegében abban látja, hogy az objektív idealizmus gondolatilag helyreállította a dialektikus egységet a szubjektumban, s ezáltal leküzdötte az ember kanti módra való metafizikus feldarabolását.

A Kant elleni kritikai fejtegetésekből egyedül az a rész maradt fenn többé-kevésbé áttekinthető formában, amely az állam és az egyház viszonyát tárgyalja. Hegel a következőképpen fogalmazza meg Kant idevonatkozó véleményét: „Mindkettőnek, államnak és egyháznak békén kell hagyniuk egymást, semmi közük egymáshoz." Akkori, vallásos színezetű beállítottsága következtében Hegel képtelen volt belenyugodni ebbe a felfogásba. Mindenekelőtt a fennálló állam és az egyház éles ellentéte volt szembetűnő a számára. Az állam a tulajdon elvén nyugszik, törvényei éppen ezért szembenállnak az egyház törvényeivel. De ennek az oka Hegel szerint e két intézménynek az emberhez fűződő kapcsolataiban rejlik. Az állam törvénye „az embert igen r é s z l e g e s e n" érinti, amennyiben „t u l a j d o n o s n a k t e k i n t i, ezzel szemben az egyházban az ember valami e g é s z... A polgárnak, hogy mindkettőben nyugodt lehessen, vagy az állammal vagy az egyházzal nem komoly a viszonya." Hegel ezekután a jezsuiták és a kvékerek által képviselt két szélsőséget elemzi, noha nem méltányolja az egyik megoldási kísérletet sem. Az államnak az egyház feletti uralmát is „embertelennek" tekinti és elutasítja; ez az uralom szerinte szükségképpen fanatizmust szül, „amely, mivel az egyes embereket, az emberi kapcsolatokat az állam hatalmában, bennük pedig az államot látja, ezért lerombolja őket". E gondolatmenetek után Hegel eljut az állam és az egyház teljes egyesítésének utópiájáig, amely megmenteni hivatott az ember integritását. „Az egyház egésze csak akkor töredék, ha az egész ember egy különös á l l a m-emberré és egy különös e g y h á z-emberré esik szét."[69]

Minthogy Hegel Kant-kritikájának pontos szövegösszefüggését nem ismerjük, csak nagyon óvatosan vonhatunk le következtetéseket ebből a töredékből. Mindamellett világosan látható, hogy a frankfurti időkben milyen szélsőséges következtetésekre készteti Hegelt az a törekvése, hogy a vallásban keresi az élet egységét, a kapitalizmus munkamegosztásában szétdarabolt ember integritását. Igaz ugyan, hogy a vallás és az állam viszonyát később sem fogta fel soha helyesen, de ilyen szélsőségig, valamiféle reakciósteokratikus utópiáig később sohasem megy el. Elképzelhető, hogy az effajta gondolatmenetek esetleg némi szerepet játszottak a német alkotmányról írt töredékének perspektívájában is, s egyebek között ez okozhatta, hogy ez az írás töredékes maradt.

Filozófiai szempontból a teljes és a feldarabolt ember ellentéte a lényeges. Mert bármennyire összezavarja és eltorzítja is Hegel minden gondolatmenetét

[68] Erste Druckschriften, p. 211.
[69] Rosenkranz, p. 87. sk.

a frankfurti időszakban az a törekvése, hogy vallási megoldást találjon, de a polgári társadalom elemzése, amely a fenti ellentétből indul ki, mégis a középpontja marad etikai vizsgálódásainak, Kanttal való ellentétének. Hegel az őt körülvevő jelent egyre határozottabban úgy tekinti, mint az átmeneti válság korszakát, az általános ellentmondásosság és bomlás időszakát. A filozófia (itt: a vallás) feladata, hogy magában az életben megszüntesse ezeket az ellentmondásokat. De az ellentmondások felszámolása semmi esetre sem lehet a bomlás és szétdaraboltság elkendőzése, az ellentmondások tompítása és legyengítése. Ellenkezőleg: Hegel gondolkodása mindinkább abba az irányba nyomul, hogy éppen élességüknek és látszólagos megoldhatatlanságuknak a kidolgozásával jusson el az ellentmondások megszüntetéséhez. A Kant elleni polémia ennek alapján abból indul ki, hogy Kant — Hegel szerint — abszolutizálja a modern polgári szétszakítottság egyes mozzanatait, ilymódon megmerevítvén ezeket, s az ellentmondásokat ezáltal valamilyen primitív, fejletlen és ezért megszüntethetetlen formában örökkévalóvá teszi. Hegel további fejtegetéseiből látni fogjuk majd, hogy a Kant fölött gyakorolt objektív-idealista bírálat Hegelt a polgári társadalomban élő ember morális problémáinak teljesebb és realisztikusabb felismerése felé hajtja.

Első pillantásra talán paradoxnak tűnik Hegel realisztikusabb tendenciájáról beszélni a frankfurti korszak idején, amikor pedig sokkal inkább belesüllyed a vallási misztikába, mint Kant, vagy Fichte, aki Kant követője volt az erkölcsfilozófia területén. Ha azonban közelebbről szemügyre vesszük ezeket a szembenálló filozófiai tendenciákat, akkor nemcsak ez a látszólag paradox nézet bizonyul igaznak, hanem azt is le kell szögeznünk, hogy Hegel — persze valamilyen objektív idealizmus álláspontjáról, amelyet ráadásul ebben az időben még inkább ösztönösen, mintsem filozófiailag tudatosan képviselt — az etika területén nagyon határozottan bírálja a kanti—fichtei radikális szubjektív idealizmus korlátait és bornírtságait. E tekintetben a „teljes ember" problémája a fontos. Németország idealista filozófiájában a tőkés munkamegosztás mindenekelőtt primitív, forradalom előtti, aszketikus szinten tükröződik, vagyis mint az ember felosztása szellemi és érzéki tulajdonságokra. Ez a felosztás kétségtelenül a vallás öröksége. A klasszikus német filozófia fejlődésének első szakaszában ez a felosztás olyan tendenciával párosul, mely nem valamilyen általános értelemben vett vallásosságból fakad, hanem azoknak a szektáknak az aszketikus vallásosságából, amelyek a polgárság gazdaságilag és ideológiailag elmaradott fejlődésének idején megtestesítették ezeket az ideológiai tendenciákat. Ezzel kapcsolatban arra kell gondolnunk, hogy milyen szerepet játszottak ezek a szekták a német parasztháborúban, a németalföldi szabadságharcban és még az angol forradalomban is. Helytelen lenne nem észrevennünk, hogy ennek a tendenciának jelentős maradványai tovább éltek Rousseau-nak és egyes jakobinus tanítványainak, például Robespierre-nek az aszketikus idealizmusában is.

Amikor tehát a klasszikus német idealizmus ismeretelméletileg és morálisan egyaránt az ember érzéki és szellemi tulajdonságainak merev, antagonisztikus szembeállításából indul ki, akkor kétségtelenül ennek a fejlődésnek az örököse. Hozzájárul még ehhez az is, hogy a valóságban maga a tőkés munkamegosztás is az egyes emberi tulajdonságok és képességek specializálódására és szétválására vezet, arra, hogy miközben az egyik tulajdonság kifejlődik, a másik elkorcsosul.

Kant és Fichte szemében ez a szétválás a morálon belül egyszerre kifejezése és filozófiai eszköze annak, hogy bírálatukat, amelyet a kor emberének erkölcséről mondanak, egyesítsék a polgári társadalom igenlésével. A „kategorikus imperatívusz" tisztán szellemi szférájában Kant, majd pedig Fichte megalkotják a polgári társadalom eszményképét, amelyben a túlvilági, szellemi, a többé már nem jelenségvilághoz tartozó „kötelességnek" való feltétlen odaadás konfliktusmentesen és harmonikusan működik. Ilymódon a valóságos polgári társadalom minden ellentéte és ellentmondása az érzéki embernek és az erkölcsi embernek, a homo phaenomenonnak és a homo noumenonnak az ellentétére redukálódik. Ha tehát az emberek tökéletesen alávetnék életüket az erkölcsi törvénynek, akkor a társadalomban nem volna semmiféle konfliktus vagy ellentmondás. E morális szféra filozófiai koncepcióját csak az teszi lehetővé, ha a polgári társadalom valamennyi morális problémáját átváltoztatják a „gyakorlati ész" formális követelményévé. A polgári társadalom embere úgy jelenik meg, mint e posztulátumok olyan többé-kevésbé véletlenszerű érzéki „hordozója", akiben realizálni lehet ezeket a posztulátumokat. Fichte talán még Kantnál is nyersebben és következetesebben fogalmazza meg ezt a nézetet. Azt mondja: „Csak azért és annyiban gondoskodhatok és szabad gondoskodnom önmagamról, amiért és amennyiben az erkölcsi törvény eszköze vagyok: és a többi ember szintén ennek az eszköze. — Ez egyúttal csalhatatlan próbája annak, hogy megtudjuk, vajon az önmagunkért való gond morális-e, vagy pedig természetes ösztön csupán."[70]

Ezekben a gondolatokban két, társadalmilag fontos nézet tükröződik: egyrészt a polgári fejlődés első, aszketikus korszakának moralitása, a polgári társadalom morális követelményeinek gyökeres spiritualizálása és idealista kivetítése az égbe; másrészt az az illúzió, hogy a polgári társadalom „eszméje" semmiféle ellentmondást nem tartalmaz, azok az ellentmondások pedig, amelyek a valóságban kiütköznek, részint abból fakadnak, hogy a társadalmi intézményekben még nem valósították meg a polgári társadalmat, részint pedig az emberi tökéletlenségből, abból, hogy a polgári társadalom egyes tagjai még túlzottan átadják magukat az érzékiségnek. A kanti—fichtei etikának ez utóbbi korlátoltságából világosan előtűnik forradalom előtti jellegük (értve ezalatt a francia forradalmat). Igen sok

[70] Fichte: Das System der Sittenlehre (1798) § 23. („Az erkölcstan rendszere"). Werke, Leipzig, 1908, hg. Medicus. Band II., p. 675.

forradalmárban megvoltak ezek az illúziók a polgári társadalomról, természetesen anélkül, hogy ilyen fellengzős, szubjektív-idealista filozófiai formában fejeződtek volna ki.

A fiatal Hegel harca Kant és Fichte etikája ellen mindkét pontot célba veszi. Kétségtelen, hogy ez a harc megvolt már abban a kéziratban is, amelyből az előbb idéztük a Rosenkranz által közölt szegényes részleteket. Ha ezek után közelebbről meg akarunk ismerkedni e polémia konkrét kibontakozásával, ami Hegel fejlődésében, a polgári társadalommal kapcsolatos állásfoglalásának konkretizálásában rendkívül fontos, akkor azokat a szövegrészeket kell figyelembe vennünk, amelyekben Hegel — a valamivel később keletkezett A kereszténység szellemében — a kanti etikával foglalkozik.[71]

A kereszténység szellemének első fogalmazványában a kanti etika elutasítása Hegel megfogalmazásában így hangzik: ennek az etikának az embere „mindig rabszolga valamilyen zsarnokkal szemben, és ugyanakkor zsarnok rabszolgákkal szemben"[72]. A végleges kéziratban azután részletesen megalapozza ezt az elutasítást. Azt írja erről az összefüggésről: „Az a férfi, aki az embert a maga teljességében ismét helyre akarná állítani, semmiképpen sem léphetne erre az útra, amely az ember szétszakítottságát csupán valamiféle érzéketlen gőggel társítja. A törvények szellemében cselekedni — ez számára nem jelentheti azt, hogy a kötelesség iránti tiszteletből a hajlamok ellenére cselekedjék."[73] Hegel tehát itt azt veti Kant szemére, hogy az ember szétszakítottságát a polgári társadalomban — amit Hegel is elismer mint tényt s következésképpen mint a filozofálás kiindulópontját — Kant örökkévalóvá teszi azáltal, hogy mereven szembeállítja egymással a kötelességet és a hajlamot (a szellemet és az érzékiséget). A morál kanti megoldása nemhogy nem valóságos megoldás, de ráadásul egyfajta embertelenségre hajló tendenciát mutat, s mint látszatmegoldásnak mindössze az a következménye hogy az élet egyéb gyarlóságaihoz ráadásnak megkapjuk a morális képmutatást is.

Hegel tehát a kanti etikában szintén a nyárspolgáriság egyik formáját látja, amelyet az emberség és a társadalmi haladás érdekében le kell küzdeni.

Emlékezzünk arra, hogy Hegel már legelső frankfurti feljegyzéseiben is együtt említette a kanti etikát a pozitivitás vallási megőrzésével (lásd 141. skk. old.). Amikor pedig az imént idézett állítást indokolja, akkor Kantnak a

[71] Hegel itt közvetlenül magát a kanti etikát veszi célba. A rendelkezésünkre álló anyagból nem dönthetjük el egyértelműen, hogy Hegel ekkoriban olvasta-e már Fichte írásait, amelyek pontosan ebben az időben jelentek meg. Minthogy azonban Hegel későbbi — Jénában keletkezett — részletes etikai és filozófiai írásai csaknem mindig együtt bírálják Fichte és Kant erkölcstanát, és minthogy Jénában Hegelnek az a véleménye, hogy Fichte a kanti etika következetes folytatója, Kant minden hibájával együtt, ezért a kanti morál frankfurti bírálatát is úgy tekinthetjük és úgy is tárgyalhatjuk, mint ami egyúttal a fichtei erkölcstan bírálata is.

[72] Nohl, p. 390.

[73] Uo., p. 266.

vallásról írt művéből azokra a fejtegetésekre hivatkozik, amelyekben Kant saját etikájának fölényét próbálja bizonyítani a pozitív vallásokkal szemben.[74] Hegel a leghatározottabban vitatja a pozitivitásnak ezt a fenntartva-megszüntetését. „De ez a gondolatmenet (mármint Kant gondolatmenete — *L. Gy.*) csak részben távolítja el a pozitivitást, hiszen az erkölcsi kötelesség olyan általánosság, mely továbbra is szemben áll a különössel, és ha az előbbi uralkodik, akkor az utóbbi van elnyomva; s nem az a különbség a tunguz sámánok és az egyházzal és állammal kormányzó európai főpapok, vagy a mogulok és a puritánok, illetve a között, aki saját erkölcsi parancsának engedelmeskedik, hogy míg az előbbiek szolgává teszik magukat, addig az utóbbi szabad; hanem az, hogy az előbbiek ura rajtuk kívül van, az utóbbi viszont önmagában hordja az urát, de egyúttal saját szolgája is; a különös számára, az ösztönök, a hajlamok, a patologikus szeretet, az érzékiség számára, vagy bárhogyan nevezzék is ezt, az általános szükségképpen és örökké idegen, objektív; fennmarad valamilyen elpusztíthatatlan pozitivitás, amely végül is vérlázítóvá válik azáltal, hogy az általános erkölcsi kötelesség olyan tartalmat kap, mely magában foglalja azt a meghatározott kötelességet, azt az ellentmondást, hogy egyszerre legyünk korlátozottak és általánosak, s az általánosság formája kedvéért a legsúlyosabb követeléseket támasztja ennek a kötelességnek az egyoldalúságával szemben. Jaj az emberi kapcsolatoknak, ha nem éppen kötelességet teljesítenek, ami mihelyt nem pusztán az általánosság üres gondolata, hanem valamilyen cselekvésben kell megnyilvánulnia, kirekeszt és maga alá gyűr minden más kapcsolatot."[75]

Látjuk: Hegel polémiája itt már a kanti etika mindkét gondolati motívumával szemben kibontakozott, és mindkettőt egymással összefüggésben utasítja el. Hegel elsősorban azért utasítja el a kanti etikát, mert az nem veszi figyelembe a teljes, az eleven embert, hanem éppen ellenkezőleg, kizárja az ember valóságos életét az etikából, élettől idegen parancsokat kényszerít rá, s ilymódon a morált az eleven ember számára halott és pozitív valamivé teszi. Hegel világosan látja, hogy a kanti etikának ez a merev mechanikus oldala a legszorosabban összefügg a kötelesség fogalmának abszolutizálásával. A Kant-bírálatnak ez az eleme további jelentős lépést jelent Hegel dialektikájának fejlődésében. Hegelt elsősorban nem az a tartalmi morális kérdés foglalkoztatja, hogy helyesek-e, vagy helytelenek az egyes erkölcsi kötelességek Kantnál. Elvileg harcol ennek az etikának a módszertana ellen. Mind határozottabban felállítja azt a tételt, hogy egy bizonyos erkölcsi kötelesség, amely meghatározott társadalmi és történelmi feltételek mellett, de kizárólag ezek mellett a feltételek mellett helyes, hely-

[74] Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Leipzig 1903. Hg. Vorländer, p. 206. — [(„A vallás a puszta ész határain belül és más írások"). Budapest 1974. p. 329—30.]

[75] Nohl, p. 265. sk.

telenné válhat anélkül, hogy tartalma megváltozna, ha a megváltozott körülmények között is fenn kívánják tartani. Hegel ezzel nemcsak Jénában kibontakozó dialektikájának egyik ismeretelméleti alapkérdéséhez, az igaz és a hamis kapcsolatának dialektikus megértéséhez kerül jelentős mértékben közelebb, ez a gondolatmenet egyszersmind a morál későbbi hegeli dialektikájának a középpontjába vezet.

A módszertan területén Kant és Hegel ellentéte — röviden — abban áll, hogy Kant nem vizsgálja meg a morál társadalmi tartalmait, történelmi kritika nélkül elfogadja ezeket a tartalmakat, és az erkölcsi követelményeket a kötelesség fogalmának formális kritériumaiból, az imperatívusz tartalmának önmagával való megegyezéséből próbálja levezetni, míg Hegel szemében minden egyes morális követelmény csak része, mozzanata valamilyen eleven, szakadatlan mozgásban levő társadalmi egésznek. Kantnál tehát a morál parancsai elszigetelten állnak egymás mellett, mint egyfajta egységes, történelem- és társadalomfeletti „észelv" állítólag kényszerű logikai következményei; Hegelnél ezek a parancsok egy dialektikus folyamat mozzanatai, amelyek ebben a folyamatban ellentmondásba kerülnek egymással, az ellentmondások eleven kölcsönhatása révén egymást kölcsönösen megszüntetik, a társadalmi fejlődés folyamán elhalnak, vagy megváltozott formában és megváltozott tartalommal ismét felbukkannak.

Persze abban a korszakban, amelyről jelenleg szó van, ez az ellentét még nem annyira világosan és egyértelműen a társadalom történelmi fejlődésének talaján bontakozik ki, ahogyan néhány év múlva Jénában, de, mint a két módszer ellentéte, már most is teljesen tisztán áll előttünk. Az pedig már itt is tökéletesen világosan kiderül, hogy Hegel társadalmi okokból utasítja el Kant etikáját: azért, mert másként viszonyul a polgári társadalomhoz. Ezen a helyen már részletesen szóltunk arról, hogy Hegel frankfurti korszakában „megbékélésre" törekszik a polgári társadalommal, a polgári társadalom emberével a maga valóságos alakjában. Ezért tiltakozik az ellen, hogy az elvont erkölcsi kötelességek erőszakot tegyenek az eleven és teljes emberen, hogy az eleven és teljes embert szellemi és érzéki félre szakítsák ketté.

A bírálat, amelyet Hegel itt Kant fölött mond, irányát tekintve megegyezik Goethe és Schiller hozzávetőlegesen egykorú kritikájával. De míg Goethe tökéletesen semmibe veszi az idealista etika módszertani problémáit, és spontán-materialista életbölcsessége révén egyfajta költői és gondolkodói humanizmushoz jut el; míg Schiller elveti ugyan a kanti etika szigorát, de a kanti etika alapgondolatai iránt mégis mindig vonzódást érez, és Kant ismeretelméletén tudatosan nem lép túl, addig a fiatal Hegel törekvése: felszínre hozni mindazokat az ellentmondásokat, amelyek a kanti etikából adódnak, és ezeknek az ellentmondásoknak a segítségével meghatározni azt, amit az eleven embertől az élet teljessége, a „vallásos élet", a polgári társadalom a maga valóságos alakjában megkövetel.

Emlékszünk rá, hogy Frankfurtban, a pozitivitás elleni harcban Hegel

számára hamis egyesítés volt minden, ami pozitív (lásd 54. sk. old.). A pozitivitás hegeli koncepciója természetszerűen együtt jár azzal, hogy a pozitív dolgok megszüntetésének egyedüli útja az emberi aktivitás, az emberi cselekvés. Mindaddig, amíg Hegel ezt a cselekvést elvont-társadalmi módon határozta meg, miként Bernben, a kérdés igen egyszerű volt: a republikánus aktivitás az ókorban nem ismert semmiféle pozitivitást, a keresztény kor magánemberi passzivitása kizárólag ilyet ismer. Most, amikor a polgári társadalomban élő egyes ember cselekvéséről van szó, más kritériumra van szükség. Cselekvés és nem-cselekvés, aktivitás és passzivitás immár nem olyan metafizikus módon, mereven és kizárólagosan állnak szemben egymással, ahogyan Bernben. Éppen ezért nem minden cselekvés jelenti feltétlenül a pozitivitás megszüntetését. Valamely cselekvés csak akkor szünteti meg a pozitivitást, ha a helyes „egyesítést" teremti meg. „A cselekvés morális volta a választásban van, az egyesítés a választásban az, hogy amit a választás kizár, az elválasztó; hogy az elképzelt, ami a cselekvésben egyesítésre kerül, már maga is egyesített a tevékenység elképzelőjével, viszont amorális, ha valami elválasztó."[76]

Ezek a fejtegetések is magukon viselik a frankfurti korszak homályának és elvontságának jegyeit. Hegel itt Kant szabadságfogalmából indul ki, abból, hogy a szubjektum szabadon választhat az erkölcsi jó és rossz között. A szabadság és szükségszerűség későbbi dialektikája itt még csíraformában is alig van jelen. Polemikus magyarázatában Hegel a választást ismét egyesítésként határozza meg, mégpedig mint a választó szubjektumnak és a választás tárgyának az egyesítését. Bármennyire zavaros is az egyesítés fogalma éppen ebben a részletben, mégis világosan kifejezésre jut benne Hegel egész ellentéte a kanti etikával. Kant szemében ugyanis elegendő a szabadság ténye (a szabadságban megnyilvánuló morális érzület ténye), hogy a cselekvést, amely ebből ered, morális cselekvéssé tegye. Ha a cselekvést előidéző indítékok megfelelnek a gyakorlati ész követelményeinek, akkor a cselekvés — Kant szerint — társadalmi tartalmaiban is feltétlenül morális lesz. A társadalmi tartalom Kantnál közvetlenül — logikailag — következik a szabadság formális követelményeiből, a homo noumenonnak a homo phaenomenon feletti győzelméből.

Mármost Hegel a közvetlen, formális logikai szükségszerűséget vitatja. A maga homályos terminológiájában a következő ellenvetést teszi: az egyesítés lehet valóságos és lehet látszólagos (csupán elképzelt, csupán pozitív). A választás maga is egyesítést hajt végre a választó szubjektum és a választott tárgy között. Az viszont, hogy valóban morális-e a cselekvés, amely megfelel ezeknek a formális kritériumoknak, Hegel szerint a választás tárgyának *tartalmától* függ. Amennyiben ez önmagában is valóságos egyesítés, annyiban a cselekvés morális; amennyiben pusztán látszólagos, pozitív egyesítés, annyiban a cselekvés amorális. Mégpedig függetlenül attól, hogy

[76] Nohl, p. 387.

a cselekvés eleget tesz-e a kanti formális kritériumoknak, függetlenül a szubjektum érzületétől, amely a választást kíséri.

Hegel kritériuma tehát — Kanttal szöges ellentétben — már itt sem formális, és nem is az ember individuális tudatának (Kantnál: lelkiismeretének stb.) mozzanata, hanem valamilyen tartalmi elem, mégpedig a polgári társadalom életével való tartalmi összefüggés. Ezt az összefüggést számunkra már nem homályosíthatja el, hogy Hegel itt még mindig az általában vett életről beszél. Azt mondja: „A moralitás illeszkedés, egyesülés az élet törvényével — de ha ez a törvény nem az élet törvénye, hanem maga is idegen valami, akkor a moralitás a legnagyobb elválasztottság: objektivitás."[77] Minthogy a kanti etikában tisztán véletlenszerű, hogy ez az egyesülés az „élet törvényével" megtörténik-e vagy sem, éppen ezért ez az etika nem nyújt semmiféle biztosítékot, semmiféle kritériumot arra nézve, hogy a világ halott pozitivitását leküzdik benne. Sőt, a kanti erkölcsi kötelességnek a formája, az, hogy az ember két — egymással ellenségesen szembenálló — részre van kettészakítva, észre és érzékiségre, Hegel szerint szükségszerűen azzal a következménnyel jár, hogy a valóságos egyesülés, az ember valóságos egysége az „élet törvényével", az egyén „megbékélése" a polgári társadalommal, nem következhet be. A kanti „moralitás" Hegel szerint azt jelenti, hogy az ember függővé válik önmagától: „kettéválás megy végbe saját magán belül". Ez az oka annak, hogy a kanti etikában s a kanti etika segítségével a pozitivitást nem lehet megszüntetni. „Az érzület csak az objektív törvényt (azaz az erkölcsi törvényt — *L. Gy.*) szünteti meg, de nem az objektív világot; külön-külön áll az ember és a világ."[78]

A harc, amelyet Hegel Kant etikája mint a pozitivitás megőrzésének egyik formája ellen folytat, elvezet kettejük morális koncepciójának egy másik döntő ellentétéhez: a kötelességek kollíziójának kérdéséhez. Ebben a kérdésben mutatkozik meg a legegyértelműbben, hogy miként alakult át és fejlődött tovább a polgári társadalom lényegének megítélése abban a korban, amelyben a jelentős költőknek és filozófusoknak mindinkább szembe kellett nézniük a forradalom utáni polgári társadalom problémáival. A klasszikus német filozófia idealista természetének szükségszerű velejárója, hogy nem a morális problémákat eredeztették a társadalmi élet gazdasági struktúrájából, hanem épp ellenkezőleg, a gondolkodás alapját és kiindulópontját a társadalmi fejlődésnek az emberek morális érzületeiben és tetteiben való tükröződése alkotta. Csak innen haladtak azután tovább a polgári társadalomhoz, mint ezeknek az érzületeknek és cselekvéseknek az anyagához és működési területéhez. Annak ellenére, hogy eltorzították és idealista módon a visszájára fordították a valóságos helyzetet, a morál módszertana mégis világosan tükrözi, hogy az egyes filozófusok hogyan képzelték el a polgári társadalom struktúráját.

[77] Uo., p. 387.
[78] Uo., p. 390.

A kötelességek kollíziójának problémája ebből a szemszögből az egyik legjellemzőbb kérdés. Ugyanis már azzal, hogy egyáltalán elfogadják azt a tényt, hogy a morál valóságos követelményei összeütközésbe kerülhetnek egymással, elismerik magának a polgári társadalomnak az ellentmondásosságát. E kollíziók gondolati feldolgozásának és filozófiai megoldásának módja pedig világos képet fest arról, hogy az illető idealista filozófus valójában hogyan is képzeli el ezeket az ellentmondásokat és megszüntetésüket. Minthogy a kanti filozófia lényegéből, a polgári társadalom életére és fejlődésére vonatkozó forradalom előtti illúzióinak társadalmi természetéből következik, hogy nem tartalmaz semmiféle ellentmondást (kivéve a homo phaenomenon és a homo noumenon „örök" ellentétét), ezért Kant a leghatározottabban tagadja a kötelességek közötti konfliktusoknak még a lehetőségét is. Azt mondja: „A kötelességek összeütközése ... maguknak a kötelességeknek a viszonya volna, melynek révén az egyik (teljesen vagy részben) megszüntetné a másikat. — Mivel azonban az általában vett kötelesség és kötelezettség olyan fogalmak, melyek bizonyos cselekvések objektív gyakorlati szükségszerűségét fejezik ki, két egymással szemben álló szabály pedig nem lehet egyszerre szükségszerű, hanem, ha az egyik szerint cselekedni kötelesség, akkor az ellentétes szerint cselekedni nemhogy nem kötelesség, hanem éppenséggel összeférhetetlen a kötelességgel: ezért a kötelességek és kötelezettségek kollíziója egyáltalán nem képzelhető el..."[79]

Fichte is ugyanígy közelíti meg a problémát. Némiképp tovább konkretizálja ugyan mint Kant, amennyiben már nem általában a kötelességek kollízióiról beszél, hanem az ember önmagával szemben, illetve másokkal szemben vállalt kötelezettségeinek kollíziójáról. Világos azonban, hogy ez csekély eltéréssel ugyanannak a problémának a megfogalmazása, s Fichte valóban pontosan arra az eredményre jut mint Kant. Azt mondja: „Egyáltalán nincs összeütközés értelmes lények szabadsága között: egyáltalán nem önellentmondás, hogy többen szabadok ugyanabban az érzéki világban... Az összeütközés nem szabad létük, hanem bizonyos szabad cselekedeteik között jön létre azáltal, hogy némelyek a saját szabadságukat, a joggal és kötelességgel összeférhetetlen módon, mások szabadságának elnyomására használják..."[80]

Azért idéztük ennyire részletesen Kantnak és Fichtének ezeket a fejtegetéseit, hogy megvilágítsuk annak a ténynek a jelentőségét, hogy a fiatal Hegel most elemzésre kerülő nézetei szakítást jelentettek a klasszikus filozófia eddigi hagyományával, eddigi moráljával és társadalomfelfogásával. Természetesen ebben a vonatkozásban a kor jelentős költői, Goethe és Schiller megelőzték Hegelt. Mégpedig nemcsak költői gyakorlatukban,

[79] Kant: Metaphysik der Sitten („Az erkölcsök metafizikája") Hg. Vorländer. Leipzig 1907. p. 27.

[80] Fichte, id. mű, p. 694.

amely részben annak köszönheti nagyságát, hogy nagyszerű és élethű képekben festi meg ezeket a társadalmi kollíziókat, amelyeket a morálfilozófia nyelvén a kötelességek kollízióinak neveznek, hanem elméletileg is. Elsősorban Schiller volt az, aki esztétikai írásaiban, különösen a tragikum problémájáról szóló írásában, előtérbe állította ezt a kérdést. De minthogy Schiller sohasem volt képes filozófiailag valóban elszakadni a kanti előfeltevésektől, ezért nála szakadatlanul ellentmondásba kerül az egyes társadalmi és történelmi ellentétek eleven, élethű, a költői gyakorlatból fakadó jellemzése a kanti fogantatású filozófiai elvekkel.[81]

A kanti morál hegeli bírálata egyre fokozódó élességgel állítja előtérbe ezt az ellentmondásosságot. Hegelt Frankfurtban nem annyira az egyes konkrét kötelességek konkrét kollíziói foglalkoztatják — Goethét és Schillert elsősorban ezek érdekelték —, hanem inkább maga az ellentmondásosság, amely szükségszerűen következik a kötelesség kanti koncepciójából. Emlékezzünk rá, hogy Hegel elutasította Kantnak a pozitivitás megszüntetését célzó megoldási kísérletét. A következőképpen jellemzi a pozitivitáson belüli élet filozófiai kvintesszenciáját: „Noha a pozitív ember valamely meghatározott erény tekintetében, amely az ő számára és benne magában szolgálat, se nem morális, se nem amorális, a szolgálat pedig, amelyben bizonyos kötelességeket gyakorol, nem közvetlenül gyarlóság ugyanezen kötelességekkel szemben, de ezzel a bizonyos fokú közömbösséggel ugyanakkor együtt jár a másik oldalon valamiféle immoralitás; mivel megszabott pozitív szolgálatának határa van, s ezt a határt nem lépheti át, ezért túl ezen a határon amorális. A pozitivitásnak ez az immoralitása tehát az emberi kapcsolatoknak egy másik oldalára vonatkozik, mint a pozitív engedelmesség — ami körzetén belül nem-morális, az nem amorális. Az erénnyel szemben nemcsak a pozitivitás, hanem a gyarlóság is immoralitás."[82]

Hegel egy széljegyzetet fűz ugyanezekhez a gondolatokhoz, amelyben szemére veti minden kanti típusú etikának, hogy nincs benne „semmi változás, semmi gyarapodás, semmi keletkezés, semmi elmúlás". Az erény ellenben, abban a valóságos alakjában, amelyben Hegel elgondolja, létezhet is meg nem is, „keletkezhet és elmúlhat". A kanti típusú spekulatív moralistával, aki csak hadakozni tud az eleven emberrel, Hegel a nép tanítóját állítja szembe, aki jobbá teszi az embert, „aki magához az emberhez fordul", és akinek a szemében döntő szerepet játszanak a keletkezésnek és elmúlásnak mindezek a problémái.

Itt kap tehát nagy jelentőséget az a kettős szembeállítás, amelyet Hegel az erény vonatkozásában kimondott: hogy az erény mind a pozitivitással, mind az immoralitással szemben áll. Kantnál az etika területe a kötelesség teljesítésének vagy megsértésének szűk kérdésére korlátozódik. Éppúgy, ahogyan Kantban fel sem merül az a társadalmi lehetőség, hogy a külön-

[81] Vö. a Schiller esztétikájáról szóló tanulmányaimat „Goethe és kora" c. könyvemben, illetően „Adalékok az esztétika történetéhez" című munkámban.

[82] Nohl, p. 276.

böző kötelességek tartalmai összeütközésbe kerülhetnek egymással, ugyanúgy nem érdeklik a kötelesség teljesítésének vagy megsértésének az okai vagy emberi és társadalmi következményei sem. Mindez szükségszerűen következik a morál kanti alapkoncepciójából, amely a morált az ember ésszerű moralitásának és puszta érzékiségének harcára redukálja. Mármost Hegel tökéletesen kiiktatja ezt az ellentétet, s a társadalmi tartalmakban keresi a morálon belüli valóságos ellentéteket. Láttuk már (lásd 166. old.), hogy a morális cselekvés hegeli kritériuma a választott „egyesítés" tartalma. Most még tovább konkretizálja ezt, amennyiben a helyes, az életnek (a társadalmi életnek) megfelelő egyesítéssel szembeállítja az egyesítés két különböző helytelen típusát: a puszta pozitivitást, azaz a beleragadást a társadalmi élet közvetlen, halott jelenségformáiba és az immoralitást, a közvetlen lázadást az adott társadalom valóságos és uralkodó „egyesülései" ellen.

Hegel nemcsak hogy a morál középponti kérdéseit látja mindazokban a kérdésekben, amelyeket Kant teljesen elhanyagol, hanem egyszersmind megpróbálja felszínre hozni azt a sajátságos, ellentmondásos emberi és társadalmi tartalmat is, amely ezekből a nagymértékben összekuszált és különböző fajtájú kollíziókból adódik. Széljegyzeteinek a végén mondja: „A bűn elpusztítása abban áll, hogy az emberre büntetést szabnak. A büntetés a bűntett szükségszerű rossz következménye, de nem minden következményt lehet büntetésnek nevezni, például azt nem, hogy a jellem a bűntettben még tovább rosszabbodik; nem lehet azt mondani: rászolgált, hogy még rosszabb legyen."[83]

Ezekből az előfeltételekből kiindulva Hegel eljut addig, hogy általánosan és kíméletlenül bírálja a kanti etikát, amely tagadja a kötelességek kollízióját. Rámutat, hogy a kötelességek között szükségszerűen előfordulnak konfliktusok, amelyek magának az életnek a gazdagságából és sokrétűségéből adódnak. És itt hangsúlyoznunk kell azt is, hogy Hegel már Frankfurtban történetileg értelmezi ezt a problémát is. Amilyen mértékben az élet sokrétűvé és bonyolulttá válik (a kibontakozó polgári társadalomban), olyan mértékben nő az életnek az az ellentmondásossága, amely a kötelességek kollíziójának szükségszerű alapja. A következőkben közöljük Hegel egyik hosszabb, összefüggő fejtegetését erről a problémáról, s ezzel kapcsolatban fel kell hívnunk az olvasó figyelmét arra, hogy Hegelnek ezek a gondolatai feltételezik a morál egész szférájának dialektikus megszüntetését a szeretet és a vallás révén. Ezekben a vizsgálódásokban Hegel, a moralitás ellentmondásosságához viszonyítva, úgy ábrázolja a szeretetet és a vallást, mint az élet egységének elvét. Ha majd közelebbről foglalkozunk A kereszténység szellemének alapgondolataival, akkor kitérhetünk azokra az ellentmondásokra is, amelyek a szeretet és a vallás hegeli koncepciójában — tudatosan vagy öntudatlanul — felmerülnek. Hegel tehát a következőket mondja mindennemű morál dialektikus ellentmondásosságáról:

[83] Uo., p. 276.

„De a szeretet nemcsak a bűnöst békíti meg a sorssal, megbékíti az embert is az erénnyel, azaz, ha nem a szeretet volna az erény egyedüli elve, akkor minden erény egyszersmind gyarlóság volna. Jézus az idegen úr törvénye alatti teljes szolgasággal nem a kanti erény önkényszerét szegezte szembe, nem azt, hogy saját törvényünk részleges szolgaságát vállaljuk, hanem uralkodás és alávetettség nélküli erényeket, a szeretet módozatait; ha pedig ezeket nem úgy kellene tekinteni, mint az egy élő szellem módozatait, hanem létezne valamiféle egyetlen abszolút erény, akkor feloldhatatlan kollíziók alakulnának ki az abszolútumok sokasága miatt; s minden erényben van valami fogyatékos, ha nem egyesül ilymódon egyetlen szellemben; mert minden erény már elnevezésében is egyedi, tehát korlátozott; a körülmények, amelyek között lehetséges, a tárgyak, valamely cselekvés feltételei, mindez véletlenszerű; ezen túlmenően az erény kapcsolata a tárgyával egyedi kapcsolat, és nemcsak az illető erénynek más tárgyakkal való kapcsolatait zárja ki; így tehát minden erénynek, fogalmában és működésében egyaránt, megvannak a maga határai, amelyeken nem léphet túl. Ha az emberben megvan ez a bizonyos erény, és erényének határán túl is cselekszik, akkor — amennyiben erényéhez híven csak ennyire erényes férfi marad — csak bűnösen cselekedhet... Egy jog, amelyet valamilyen kapcsolatnak szenteltek, nem lehet többé jog a másik számára, vagy pedig, ha a másiknak tartják fenn, akkor az elsőnek kell nélkülöznie. Amilyen mértékben gyarapszik az emberi viszonyok sokrétűsége, olyan mértékben sokasodnak az erények is, s ezáltal szükségszerűen sokasodnak a kollíziók, és az erényeket egyre inkább lehetetlen lesz teljesíteni. Ha az erényekben gazdag ember rangsorolni akarja azokat, akikkel szemben kötelezettsége van, mert ilyen sokaságot nem tud kielégíteni, akkor azokkal szemben, akiket hátrább helyez, kevésbé lekötelezettnek nyilvánítja magát, mint azokkal szemben, akiket előnyben részesít; lehetséges tehát, hogy az erények nem abszolút kötelességek többé, sőt vétekké válhatnak. — Az erények sokaságának és a köztük fennálló viszonyoknak ebben a sokoldalúságában mi más jöhetne létre, mint az erény meghasonlása és magának az erénynek a bűne. Ha majd semmilyen erény nem tart számot rá, hogy a maga korlátozott formájában szilárdan és abszolút módon megálljon... ha az egy élő szellem egyedül az adott viszonyok egésze szerint, de teljesen korlátlanul cselekszik, anélkül, hogy a viszonyok sokrétűsége egyben megosztaná, ha önmagát korlátozza, akkor csak a viszonyok sokoldalúsága marad meg, de az abszolút és összeférhetetlen erények tömege eltűnik. Itt nem lehet szó arról, hogy minden erény egy és ugyanazon alapelven nyugszik, amely mindig ugyanaz marad, a különböző viszonyok között, különböző módosulásokban, mint egyfajta különös erény jelenik meg... ha a fennállás ilymódon abszolút, akkor az erények kölcsönösen lerombolják egymást. Az erény szabály szerinti egysége csupán látszólagos, mert pusztán elgondolt, és a sokrétűség ilyenfajta egységét nem szünteti meg és nem is egyesíti, hanem teljes erejében meghagyja.

Az erények eleven köteléke, az eleven egység egészen más mint a fogalom egysége, nem valamilyen meghatározott erényt állít a meghatározott viszonyok közé, hanem a kapcsolatok legtarkább keveréke közepette is megbontatlan és egyszerű; külső formája végtelen sokféleképpen módosulhat, sohasem fogja kétszer ugyanazt az alakot ölteni, külső megnyilvánulásából sohasem születhet szabály, mert formája sohasem az általános a különössel szemben."[84]

Ezekben a sorokban már világosan és kialakultan jelenik meg Hegel ellentéte a kanti—fichtei etikával. Kiderül, hogy a kötelességek kollíziójának kérdésében mennyire középponti jelentőségű volt az ellentét, s milyen messzemenő következményekkel járt. Látjuk, hogy ez a probléma kiváltotta Hegel heves támadását a kanti—fichtei etika formalizmusa ellen. Amikor Hegel arra alapozza támadását — mint ahogyan ez szükségszerűen következik frankfurti koncepciójának egészéből —, hogy a morál elvének egysége Kantnál csak elgondolt valami, puszta elképzelés, míg nála létről, magáról az életről van szó, akkor önámítás áldozata. Hiszen a legmesszemenőbb konkretizálás formája, amit később ennek a létnek, ennek az életnek adni képes, nevezetesen az „objektív szellem", úgyszintén elgondolt forma csupán. Könnyen felfedezhetjük ebben az önámításban Hegel filozófiájának leküzdhetetlen idealista korlátját; és Frankfurtban ez különösen szembetűnő, hiszen az élet fogalma ebben az időben nyomatékosan vallási hangsúlyt kap nála.

De egyoldalúan járnánk el, ha ezt az önámítást kizárólagosnak tekintenénk. Hiszen már az élet frankfurti koncepciója is, de különösen majd az objektív szellem koncepciója, összehasonlíthatatlanul gazdagabb, a valóságos életet jobban megközelítő, dialektikusabb formában tükrözi az objektív valóságot, mint Kant felfogása. És ez a gazdagság már Frankfurtban is abban jut kifejezésre, hogy Kant szűk formalizmusával, azzal, hogy Kant az elszigetelt egyén lelkiismeretére és kötelességtudatára való hivatkozásra korlátozza a morált, Hegel a polgári társadalom eleven és mozgalmas meghatározásainak egészét állítja szembe mint a morál kritériumát; következésképpen az erény és a bűn mércéjét a társadalmi tartalomban látja meg.

Hegel dialektikájának fejlődésében igen jelentős lépés, hogy ilymódon visszanyúl a morál tartalmára, s azon fáradozik, hogy a morál társadalmi tartalmát tegye problémává. Előrelépés ez, mégpedig többszörösen. Mindenekelőtt azért, mert ezáltal a polgári társadalmat, valamennyi konkrét tartalmával egyetemben, *közvetlenül és tudatosan* a morál tárgyává teszi. Kant etikájának persze éppúgy a polgári társadalom az előfeltétele, mint Hegelének, mindkettő a polgári társadalom létének filozófiai visszatükrözése. De Kant azt képzeli, és etikáját erre alapozza, hogy magasabbrendű álláspontot foglalhat el, mint a polgári társadalom álláspontja. A kanti etika ebben a tekintetben még a forradalom előtti felvilágosodás álláspont-

[84] Nohl, p. 293. skk.

ján áll, amely öntudatlanul és közvetlenül az „ész birodalmával" azonosította a még kialakulatlan polgári társadalmat. Persze a felvilágosodás francia és angol képviselői, akik közvetlen közelről látták a feltörekvő polgári osztály valóságos és kibontakozott küzdelmeit, jóval konkrétabb következtetéseket vontak le a polgári társadalomra nézve, annak ellenére, hogy álláspontjuk szintén elvont idealista és történelmietlen volt; az adott esetben éppenséggel a jelent szemlélték reálisan, és nem a saját morálfilozófiai előfeltevéseikből indultak ki. Az elmaradott Németországban ez az idealista módszer a kanti—fichtei idealizmus sajátos formájává állt össze. Ha pedig ezek után ez a módszer a maga szubjektív-idealista elszigeteltségében azzal az igénnyel lép fel, hogy abszolút és örök valami legyen, akkor olyan helyzet alakul ki, hogy e módszer segítségével nem lehet levezetni azokat a társadalmi tartalmakat, amelyek a valóságban e módszer apriorisztikus konstrukcióinak társadalmi alapjai. Társadalmilag szükségszerű, hogy e módszer végül elérkezik ezekhez az alapokhoz, de e saját társadalmi előfeltételeihez a saját filozófiai előfeltevéseiből kiindulva, a saját filozófiai módszerével csak *családi módon* juthat el. Kant etikájának hegeli bírálata már itt is határozottan rámutat a kanti módszertannak erre a gyenge pontjára; Jénában Hegel — bizonyos társadalmi problémák kapcsán — pontosan és konkrétan ki fogja mutatni a kanti filozófiának ezt a csődjét.

A kötelességek konfliktusának problémája is arra mutat, hogy a társadalmi tartalom a kritériuma minden morális parancsnak. De Hegelnél ez a társadalmi tartalom az adott történelmi korszak társadalmi meghatározásainak totalitása, míg viszont Kant etikájában valamely erkölcsi kötelesség tartalmi konkretizálása és teljesítése abban állt, hogy az ember a morál segítségével mindenkor támogassa a polgári társadalom valamely meghatározott intézményét. Kant dogmatikus módon éppen abból indul ki, hogy a polgári társadalom egyes intézményei, erkölcsi parancsai stb. részint önmagukban megfelelnek az ész követelményeinek, részint pedig nem kerülhetnek ellentmondásba egymással. Hegel elutasítja Kant mindkét dogmatikus előfeltevését, s ilymódon eljut a polgári társadalom dialektikusabb megértéséhez. Abban a töredékben persze, amelyet most kell elemeznünk, Hegel még csak a kezdetén tart ennek a fejlődésnek. Hegel történelemfilozófiai elmélete abban csúcsosodik ki, hogy az ész, a szellem csak az emberiség *egész* történelmi fejlődése során valósulhat meg, s éppen ezért az ész követelményeinek csak ennek a fejlődésnek a totalitása és a végeredménye felel meg. (Ez a nézet persze éppolyan világosan tükrözi a hegeli koncepció polgári korlátját, ahogyan Kant korlátait dogmatikus előfeltevései tükrözik.) Az emberiség történelmi fejlődési folyamatának egyes részeit és mozzanatait nem lehet közvetlenül hozzámérni az ész elvont parancsainak követelményéhez. Megérteni és értékelni ezeket a részeket kizárólag azoknak a többi részmozzanatoknak a konkrét tér- és időbeli összefüggésében lehet, amelyekkel együtt megtestesítenek valamilyen adott történelmi alakulatot. És a történelmi totalitások mindegyike (valamely

nép a fejlődés meghatározott fokán) szintén csak viszonylagosan tökéletes totalitás, ugyanakkor puszta mozzanat is a szellem fejlődéstörténetében. Ezáltal Hegelnél a viszonylagos és az abszolút bonyolult dialektikája alakul ki. Hegel sohasem volt történelmi relativista. A különböző történelmi korszakokat sohasem hozta relativisztikus módon közös nevezőre egymással. A kanti dogmatikus abszolútum hegeli felszámolása a történelmi fejlődés gondolatán alapszik, amely szerint e fejlődésnek az összefüggésében valamennyi mozzanat abszolút, amennyiben a fejlődés *szükségszerű* mozzanata, de egyszersmind és ettől elválaszthatatlanul viszonylagos is, hiszen *csupán egyik mozzanata* a történelmi fejlődésnek.

Természetesen Kant is ismer történelmi fejlődést: nevezetesen azt a végtelen progresszust, amelynek során az emberiség közeledik az ész követelményeihez. De a történelemnek ez a kanti vezérfonala egyrészt semmiféle reális magyarázatot nem ad a történelmi fejlődés egyes szakaszaira; másrészt a történelem menete ebben a felfogásban túlságosan egyenes vonalú: az ész és az esztelenség, az ész és az érzékiség harcának elvont antagonizmusára korlátozódik. Hegel dialektikusabb koncepciója meghaladja a kanti filozófia mindkét merev vonását. A történelmi fejlődés egyes korszakai — Hegel életének során mind fokozottabb mértékben — önálló életre tesznek szert: Hegel mindinkább azon fáradozik, hogy valóságos történelmi kontextusában elemezze egy-egy korszak konkrét társadalmi összefüggéseit. Láttuk, hogy az ókor és az újkor ellentétéhez már Frankfurtban csatlakozik az a kísérlet, hogy a keleti világot (a zsidóságot) mint történelmileg sajátszerű képződményt erősítse meg. Kant történelemfelfogásának lineáris egyértelműségét és egyenesvonalúságát már maga ez a próbálkozás meghaladta.

Minél inkább kialakul Hegel történelemfilozófiája, annál világosabban felszínre kerül alapvető szempontja: a történelem útja a szellem teljes magáratalálásának, tökéletes önmegismerésének útja; de ezt az utat Hegelnél semmi esetre sem lehet annyira moralizálóan egyenes vonalú elvekre visszavezetni, mint Kantnál. Azok az elvek, amelyek Hegelnél a történelmet magasabbra viszik, nem állnak feltétlenül magasabban morális és kulturális szempontból, mint a meghaladott korszak elvei. Ellenkezőleg: kialakult történelemfilozófiájában Hegel kimutatja, hogy éppenséggel a gyarlóbb, erkölcsileg értéktelenebb, önzőbb stb. szenvedélyek voltak az objektív továbbfejlődés hajtórugói. Másrészt a hegeli felfogásban a történelmi fejlődés valamely magasabb szintjének meghódítása az emberiség számára mindig pótolhatatlan veszteségekkel jár együtt. Hegel jénai történelemfelfogásának elemzésekor szó lesz majd arról, hogy miként változott meg a görögségről formált képe. De ez a változás csupán annak a *helynek* az értelmezésére vonatkozik, amelyet a görögség a történelmi fejlődésben elfoglal: míg Bernben Hegel a jelen időszerű példaképét látta az antik városállamokban, az antik kultúrát már Jénában úgy tekinti, mint ami visszahozhatatlanul a múlté. De a történelem menetének ez az értékelése semmit sem változtat az antik kultúra értékelésén. Hegel továbbra is azt

a nézetet vallja, hogy az emberi tevékenység bizonyos területein — kiváltképpen a művészet területén — az ókor jelenti az emberiség fejlődésének csúcspontját. És minthogy a csúcspont éppannyira szükségszerűen összefügg az antik kultúra természetével, amennyire feltétlenül szükségszerű volt az is, hogy a fejlődés túllépett az antik társadalmon, ezért mint e fejlődés eredménye kialakul a történelmi folyamatnak az a jóval szövevényesebb, ellentmondásosabb, egyenlőtlenebb vonala, amelynek során az emberiség továbbfejlődése sok tekintetben olyan csúcsokat hagy maga mögött, amelyeknek nagyságát többé sohasem éri el.

Magánál Hegelnél kétségtelenül a kötelességek kollíziójának a problémája alkotja az egyik kiindulópontot a dialektikus módszer iránti érzék kifejlődésében. Tárgyilag azonban ez a kérdés csupán következménye a történelem általános, dialektikusabb felfogásának a hegeli filozófia későbbi, kialakult formájában. A frankfurti időszakban Hegel megérti ennek a dialektikus összképnek némelyik mozzanatát, lehetőség szerint kidolgozza ezeknek a mozzanatoknak az előfeltételeit és következményeit, de az összkép még nincs jelen filozófiájában. A kérdést ennek ellenére nem leszűkítve teszi fel. Nézeteinek ez a társadalmiságra irányuló szélessége és mélysége Hegelt kezdettől fogva élesen megkülönbözteti azoktól a korabeli gondolkodóktól, akik szintén tiltakoztak a kategorikus imperatívusz dogmatikus szűkössége ellen. Éppen ebben mutatkozik meg, hogy mennyire értelmetlenül és tudománytalanul járnak el az imperializmus korszakának újhegeliánusai, amikor Hegel frankfurti korszakát valamiféle „életfilozófiával" hozzák összefüggésbe. Hiszen Friedrich Jacobi például, aki tényleg „életfilozófiai" nézeteket képvisel, szintén fellép a kategorikus imperatívusz merev és szűkös volta ellen. De Jacobi csupán az emberi lelkületnek, az egyéni érzelemvilágnak a gazdagságát állítja szembe Kanttal. És jóllehet rendkívül patetikusan védelmébe vesz bizonyos „heroikus" bűnöket a kategorikus imperatívusz ellenében, mégis csupán egyfajta érzelmi töltetű etikai relativizmushoz jut el. Éppen a kötelességek kollíziójának a problémája mutatja, hogy a fiatal Hegel frankfurti központi kategóriájának, az életnek, vajmi kevés köze van az efféle nézetekhez, hogy ez a még nem kellőképpen tisztázott, csak átmenetileg használt kifejezés valójában arra az előtte lebegő eszmére vonatkozik, amelyben a polgári társadalom ellentmondásoktól terhes, eleven egysége jelenik meg a számára.

A Hegel által elvégzett elemzés persze lényegében elvont-filozófiai elemzés. De filozófiai vonatkozásban mégis felmerül két igen fontos módszertani szempont Kanttal szemben: egyrészt az, hogy a kötelességek összeütközése az abszolút és a relatív dialektikájából fakad. Hegel szerint minden kötelesség pusztán mozzanata a társadalom dialektikus összefüggés-egészének (frankfurti terminológiával: az életnek). De ez az összefüggés maga is ellentmondásos, az egyes meghatározások ellentmondása az összefüggés lényegében, az életben gyökerezik. Az egyes meghatározások (kötelességek) elkülönülése tehát nem olyan jellegű, hogy egymás mellett uralkodnának egy-egy adott

terület fölött, vagy hierarchikusan egymás fölé rendeződnének, hanem ez a kapcsolat maga is szembenállás, harc, ellentmondás. Ha minden egyes mozzanat, minden egyes kötelesség abszolút érvényre tart igényt, akkor az egyes mozzanatok, amelyek ugyanazt az igényt formálják, szükségképpen ellentmondásba kerülnek. És ezt az ellentétet egyedül e meghatározások összességének eleven totalitása szünteti meg. E totalitás lényege azonban éppen az, hogy efféle ellentétes meghatározásoknak a totalitása.

Másrészt Hegel nézete szerint szükségszerű, hogy a puszta mozzanat abszolút érvényre tart igényt. Ennek kapcsán olyan ponthoz érkeztünk, ahol kialakulásának pillanatában figyelhetjük meg a polgári társadalom hegeli felfogásának mélységét, a dialektikus módszer lényegét, és ezzel együtt az idealista dialektika szükségszerű korlátait. Az a felismerés ugyanis, hogy az egyes mozzanat szükségképpen abszolút érvényre tart számot, később az egyik legfontosabb pont lesz abban az elismerő kritikában, amelyet Hegel az úgynevezett reflexiós filozófiáról ad; abban, ahogyan később meghatározza a reflexiós meghatározások helyét a dialektikus módszerben. A reflexiós meghatározásokat Hegel a dialektika egyik szükségszerű alkotórészének, de ugyanakkor csupán egy szakasznak tekinti a valóság dialektikus megismerésében. Ez egyrészt elválasztja Hegelt Kanttól és Fichtétől, akik a reflexiós meghatározásokat abszolúttá teszik, elakadnak ezen a fokon, és ezért nem tudnak mit kezdeni azokkal a feloldhatatlan antinómiákkal, amelyek szükségszerűen következnek a reflexiós meghatározások végiggondolásából. De ez másfelől elválasztja Hegelt a korabeli „életfilozófiától", a filozófiai romantikától is stb.; ezek az irányzatok filozófiailag megtámadják ugyan az abszolúttá tett reflexiós meghatározások merevségét és szűkösségét, de azt hiszik, hogy a valóságot gondolatilag meg lehet érteni reflexiós meghatározások nélkül, azaz akkor is, ha a reflexiós meghatározásokat mint a gondolkodás alacsonyrendű, értéktelen, pusztán racionalista formáit kiiktatják a filozófiából; ezek az irányzatok szükségképpen egyfajta misztikus irracionalizmusba torkollnak.

E két, egymást hevesen támadó irányzat megegyezik abban, hogy az ellentmondásokban, amelyekkel szembe találják magukat, az antinómiákban pusztán szubjektív, az emberi gondolkodás határaiból és nem magából a valóságból eredő valamit látnak. Csupán az különbözteti meg őket egymástól, hogy Kant mindebből agnosztikus következtetéseket von le, a romantikusok ellenben misztikus-irracionalista következtetéseket. Hegel viszont *mindkét* irányzattal ellentétben arra törekszik, hogy az ellentmondásban objektív valamit, a valóság lényegét fedezze fel. Ennélfogva a reflexiós meghatározások és a belőlük szükségszerűen fakadó antinómiák az ő szemében csupán egy szakaszt jelentenek a valóság dialektikus megismerésének útján. A pusztán reflektáló értelem antinómiáinak meghaladásával ezek az ellentmondások csak azért szűnnek meg, hogy feltárulkozzanak a magasabbrendű, fejlettebb, gazdagabb foknak, a spekulatív ész fokának ellentmondásai. A reflektáló értelemnek, a pusztán viszonylagosan jogosult mozzana-

tok abszolutizálásának hegeli jellemzése úgy jelenik meg, mint magának a dialektikus módszernek egyik szükségszerű része. Hegel később, filozófiatörténetében a maga történelmileg szükségszerű előfutáraiként mutatta be Kantot és Fichtét, filozófiájukat pedig mint a saját dialektikáját megelőző lépcsőfokot.

Az, hogy Hegel ilymódon közelítette meg a reflexiós filozófiát, nemcsak a dialektikus módszer fejlődése szempontjából alapvető jelentőségű, amennyiben megvannak benne részint a gondolkodást a valósághoz fűző viszony helyes meghatározásának döntő elemei, részint az abszolút és a relatív gondolkodáson belüli dialektikájának fontos elemei is, ez a megközelítés egyúttal történetileg is fontos. A romantika, amely a modern apologéták szerint állítólag olyan nagyon történeti szellemű, ebben a vonatkozásban tökéletesen történelmietlen álláspontot képvisel: a XVII. és XVIII. század metafizikai gondolkodását, amelynek végső következményei és korlátai a kanti antinómiákban jutnak felszínre, úgy tekinti, mint az emberi szellem nagy eltévelyedését. Hegel viszont, mint valódi történeti gondolkodó, látja, hogy a dialektikához vezető utat csak ezen a módon lehetett megtenni. Hegel ugyanakkor megsejti azt is, hogy nem véletlenül uralkodott a metafizika elődeinek gondolkodásában, hogy ez szükségszerűen összefüggött az emberiség egész kulturális fejlődésével, szükségszerű terméke volt a társadalmi fejlődés eme szakaszának. Engels később materialista módon és átfogóan bizonyította, kiváltképpen a természettudományok fejlődése kapcsán, hogy a metafizikai gondolat uralkodásának történelmi korszaka elkerülhetetlenül szükségszerű volt.

Tehát az, hogy a kötelességeknek szükségszerűen kollízióba kell kerülniük egymással, a hegeli rendszer egészének szemszögéből nézve pregnáns esete a reflexiós meghatározások helyzetének a filozófia rendszerében, valamint annak, hogy a dialektikus ellentmondások szükségszerűen kialakulnak, ha a relatív meghatározásokat abszolút érvényre emelik, ami éppen a kanti—fichtei etika lényege. De már Hegel eddigi fejtegetéseinek alapján is egyértelműen kiderül, hogy jóllehet a problémát filozófiailag fogalmazza meg, s arra törekszik, hogy visszavezesse filozófiai előfeltevéseire, magát a problémát azonban úgy tekinti, mint ami az életből fakadt. Eszerint a kanti etika Hegel szemében nem olyasvalami, amit Kant gondolt ki, nem egyszerűen a valóság hamis gondolati megjelenítése. Persze Hegel támadja a kanti filozófiának azokat az elemeit is, amelyekben valami téveset, valami olyasmit lát, ami a kanti előfeltevések alapján sincs végiggondolva. Ilyesmi éppen az is, hogy Kant és Fichte tagadták a kötelességek kollízióját. Ezen a ponton Hegel pontosan azzal cáfolja Kantot és Fichtét, hogy kimutatja filozófiájuk végső elveinek mély összefüggését a kötelességek kollíziójával. De itt megváltozik Hegel álláspontja. Magát a kötelességek kollízióját úgy tekinti mint társadalmi-történelmi valóságot, amellyel a gondolkodásnak számolnia kell, amelyből a gondolkodásnak ki kell indulnia. Hegel tehát két vonatkozásban vizsgálja és bírálja a kanti filozófia antinómikus természe-

tét: egyrészt mint Kant felbecsülhetetlen szolgálatát a valóság egyik döntő jelentőségű tényének gondolati reprodukcióját illetően (az antinómiák szükségszerűségének felfedezése), másrészt mint Kant gondolkodásának szubjektivista korlátját (Kant nem lép tovább az antinómiáknál).

A polgári társadalom ellentmondásos lényegének megértésében már az is jelentős előrelépés, hogy Hegel a társadalom életében elismeri az antinómiáknak ezt a szükségszerűségét. Korábban már levezettük a klasszikus német filozófia fejlődésének különös feltételeiből, hogy mi volt az oka annak, hogy ezt a lépést először és túlnyomórészt a morál területén kellett megtenni. A polgári társadalom fokozódó megismerése Hegelt mindinkább arra készteti, hogy ezeket az ellentmondásokat átvigye az elvont morál területéről a polgári társadalomban élő ember gazdasági és társadalmi tevékenységének tág mezejére.

Természetesen Hegel eközben nem marad meg a kötelességek kollíziójának puszta antinómiájánál. Hiszen ez szükségképpen az úgynevezett „tragikus világnézet" valamilyen változatához vezetne, a polgári társadalom egészének pesszimista szemléletéhez. Hegelt gondolkodása szükségszerűen ezeknek az ellentmondásoknak a megszüntetése felé hajtja. S mint szintén láttuk már, Hegel abban az irányban igyekszik megszüntetni őket, hogy gondolatilag a maga mozgásában fogja fel a teljességet.

Ezen a ponton azután láthatóvá válik, hogy látókörének polgári korlátja miként függ össze gondolkodásának idealista korlátjával. Hegel mindinkább arra törekszik, hogy ezt a teljességet, amelyben megszűnnek a kötelességek kollízióinak ellentmondásai (általánosan kifejezve: a polgári társadalomban való egyéni élet ellentmondásai), magát is mint ellentmondásoktól terhes, az ellentmondás által mozgatott valamit értse meg. E törekvése révén — miként ezt frankfurti korszakának végén látni fogjuk — eljut a dialektikus ellentmondás olyan új megfogalmazásához, amellyel valamennyi elődjét felülmúlja, a legfejlettebb értelmezéshez, amelyet az idealista dialektika egyáltalán elérhetett. De ahhoz, hogy elméletét következetesen végigvigye, Hegelnek túl kellett volna lépnie a polgári társadalom dialektikus megértésén, azaz legalább sejtenie kellett volna azt az irányt, amelyben a polgári társadalom totalitásának ellentmondásai egy magasabb szinten megszűnnek. Hegel azonban az angol klasszikus gazdaságtan képviselőihez hasonlóan úgy tekinti a polgári társadalmat, mint a történelmi fejlődés végső, legfejlettebb, végérvényes formáját. Ebben a koncepcióban a polgári társadalom alapvető ellentmondásait másként kell megszüntetni, mint a korábbi fokok ellentmondásait, amelyek vagy történetileg, vagy logikailag, vagy „fenomenológiailag" ehhez a „legmagasabb állásponthoz" vezettek. Hegel tehát arra kényszerül, hogy módszerének éppen a tetőpontján ismét megszüntesse dialektikájának új koncepcióját, hogy az összes ellentmondás kioltása révén eljusson valamiféle ellentmondásmentes egységig. De persze ez a fejlődés Hegel esetében semmiképp sem egyértelmű, hanem a gondolkodásán belüli két tendencia heves küzdelme. Társadalmi látóhatárának ebből

a sajátosságából viszont szükségszerűen következik, hogy az ellentmondás elméletének régi típusát sohasem képes tökéletesen leküzdeni. (A dialektika többi korlátjáról, amelyek szintén a polgári társadalom hegeli koncepciójával függnek össze, később részletesen szó lesz.)

Kant és Hegel ellentéte mindezek alapján messze túllép az erkölcstudomány módszertanának határain. Ez az ellentét a dialektikus módszer fejlődésének fontos szakaszát jelzi, noha Hegel csak korlátozott és elvont formában hajtja végre a dialektikus fordulatot. Ellentétük ezen túlmenően új fejlődési szakaszt jelent a polgári társadalom gondolati feldolgozásában is. Ezzel a német filozófia és költészet, amely a francia forradalmat előkészítő időben méltó társa volt Franciaország forradalom előtti ideológiájának, hozzákezd a forradalom utáni valóság, a kibontakozófélben levő tőkés társadalom gondolati és költői feldolgozásához. Minthogy azonban ez az elsajátítási folyamat német talajon bontakozott ki, ahol a valóságban nem volt és nem is lehetett polgári forradalom, magától értetődő, hogy sok tekintetben korlátozott módon és torz formában kellett végbemennie. Marx és Engels átfogóan és meggyőzően kimutatták ezeket a korlátokat nemcsak a hegeli filozófiában, hanem Goethe és kiváltképpen Schiller költészetében is. Amennyire ezt vizsgálódásaink keretei lehetővé tették, mi is rámutattunk azokra a társadalmi tendenciákra, amelyek közösek voltak a weimari klasszika költőiben és Hegelben. Egyúttal felhívtuk a figyelmet arra is, hogy jelentős kortársaihoz képest Hegel részint energikusabban felszínre hozta a polgári társadalom ellentmondásos természetét, részint pedig alaposabban és behatóbban foglalkozott a polgári társadalom „anatómiájával", a politikai gazdaságtannal. Későbbi fejtegetéseink feladata lesz, hogy az eddigieknél is világosabban kimutassuk a hegeli fejlődés e két vonásának messzemenő belső összefüggését.

5. Az első gazdaságtani tanulmányok

Forrásaink éppen a fiatal Hegel filozófiai életrajzának ezen a döntő pontján hagynak cserben bennünket, ahol feltárhatnánk azokat a konkrét kapcsolatokat, amelyek összefűzik dialektikájának fejlődését gazdaságtani tanulmányaival. Éppen itt csaknem kizárólag csak találgatásokra vagyunk utalva. Még szerencse, hogy Rosenkranz révén ránk maradt legalább az a puszta tény, hogy Hegel mely időpontban kezdett először foglalkozni gazdaságtannal. Az eredeti anyag, amely Rosenkranznak még teljes terjedelmében birtokában volt, időközben elveszett.

Bizonyára az sem véletlen, hogy Hegel hagyatékának éppen ez a része tűnt el nyomtalanul. Hegel közvetlen tanítványai között egy sem akadt, aki akár csak némi érzéket árult volna el a gazdasági problémák iránt, nem beszélve arról, hogy bármiféle sejtelme lett volna a gazdasági ismeretek feldolgozásának fontosságáról Hegel rendszerének és módszerének kialaku-

lásában. Hiszen a probléma jelentőségére még a megjelent írásokban sem figyeltek föl, pedig ott ezek az összefüggések nyíltan napvilágra kerülnek (Fenomenológia, Jogfilozófia stb.).

Németország társadalmi viszonyainak elmaradottsága még a kor legkiemelkedőbb filozófiai zsenijénél, Hegelnél is azzal a következménnyel járt, hogy a társadalmi ellentéteket fogalmilag idealista módon, a fejük tetejére állítva tükrözi vissza. Tanítványaiból pedig, akik többnyire már a restauráció korszakában mentek keresztül fejlődésük döntő, fiatalkori szakaszán, hiányzik mindennemű érzék a gazdaságtan iránt, nem veszik észre a gazdaságtan jelentőségét a társadalmi problémák megismerésében. És ez az értetlenség ugyanolyan mértékben jellemző a hegeliánusok reakciós jobbszárnyára, mint a liberális centrumra, vagy a balszárnyra. A harmincas évek liberális gondolkodóinak a társadalom nagy problémáit illető kishitűsége abban is megnyilvánul, hogy tökéletesen értetlenül állnak a gazdasági problémákkal szemben. A hegelianizmusban is csak akkor ébredt némi érdeklődés a gazdasági problémák iránt, amikor a negyvenes évek elején Németországban éleződni kezdtek az osztályharcok, de a hegeliánusoknak persze többnyire nem voltak olyan alapos gazdaságtani ismeretei, mint magának Hegelnek, és nem foglalkoztak olyan komolyan ezekkel a problémákkal, mint ő. A klasszikusok és a jelentős utópista gondolkodók gazdasági kategóriáinak hegeliánus „filozófiai feldolgozása" — az „igazi szocialisták" körében csakúgy, mint Lassalle munkáiban — többnyire a formákkal való puszta játszadozás marad.

Csak a dialektikus materializmus megalapítóinak, Marxnak és Engelsnek az ifjúkori fejlődésében találkozhatunk a politikai gazdaságtan valamennyi problémájának nemcsak mély és alapos tanulmányozásával, hanem azzal a tudatos felismeréssel is, hogy a dialektika nagy problémáit éppen ezen a területen kell tanulmányozni; hogy éppen ezen a területen merül fel a feladat: alapvető törvényszerűségeire és elveire kell visszavezetni azt az anyagot, amelyet a polgári politikai gazdaságtan klasszikusai és az utópista gondolkodók még nem dolgoztak fel tudatosan dialektikus módon; és hogy ebben az anyagban kell feltárni a társadalmi fejlődés mozgástörvényeinek dialektikus ellentmondásosságát. A gazdaságnak és a dialektikának ez az összefüggése módszertanilag már Engelsnek abban a zseniális ifjúkori munkájában is előtérbe kerül, amely a „Német—francia évkönyvek"-ben jelent meg. Röviddel ezután Marx is ennek a problémának szenteli figyelme javát a Gazdasági-filozófiai kéziratokban. Marx e kézirat egész utolsó fejezetében a hegeli Fenomenológiát bírálja, s a hegeli idealizmus éles és határozott kritikája mellett rámutat arra a fontos és pozitív szerepre, amelyet a gazdaságtan, és különösen a munkának az angol klasszikusok alapján értelmezett kategóriája a hegeli dialektika kialakulásában játszik. És a Gazdasági-filozófiai kéziratok után Bruno Bauer, Max Stirner, Proudhon stb. ellen írt jelentős vitairatok egész sor mély és tanulságos megjegyzést tartalmaznak ugyanezekről az összefüggésekről.

Jellemző a II. Internacionálé korszakának opportunizmusára, hogy ezeknek az írásoknak, amelyeket akkoriban senki sem méltatott jelentőségükhöz mérten, nagy része archívumban pihent. Az opportunizmus térhódításával együttal kiveszett minden érzék a dialektika iránt, s ez a széles körben burjánzó metafizikus sekélyesség olyan légkört teremtett, melyben azután nem volt nehéz gazdaságtanilag is kiforgatni a marxi ökonómia nagyon is világosan megfogalmazott eredményeit.

Egyedül a bolsevikok folytattak minden területen következetes harcot ez ellen az opportunizmus ellen. Lenin volt az egyetlen, aki ezen a területen is a tőle megszokott mélységgel méltatta ezeket az összefüggéseket, noha még nem ismerhette a marxi előmunkálatok nagy részét. Azt mondja: „Marx »Tőké«-jét és különösen a »Tőke« I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel egész logikáját. Következésképpen egy marxista sem értette meg Marxot ½ évszázad leforgása alatt!!"[85]

A mérsékelt liberális Rosenkranznak, aki a hegelianizmus felbomlásának idején az úgynevezett centrum híve volt, természetesen sejtelme sincs róla, hogy milyen jelentősége volt Hegel gazdaságtani tanulmányainak a dialektika fejlődésében. A következőkben *mindazt* idézni fogjuk, amit Rosenkranz erről a témáról Hegel-életrajzában közöl; az olvasó így képet kap róla, hogy milyen mértékben semmisültek meg a Hegel-kutatás dokumentumai ezzel a témával kapcsolatban is. A későbbi életrajzírók csupán megismétlik, amit Rosenkranz mondott. A Hegel-kéziratok felfedezése az utóbbi évtizedekben igen értékes anyagot szolgáltatott Hegel gazdaságtani tanulmányairól a jénai korszakban, de a frankfurti időszak továbbra is homályban maradt.

Rosenkranz megállapítja azt a tényt, hogy Frankfurtban Hegel gazdasági problémákkal kezdett foglalkozni, s ezen belül elsősorban magának Angliának az állapotai keltették fel érdeklődését. Rendszeresen olvasott újságokat és részletes kivonatokat készített. (Persze, ahogy már megszoktuk, ezek is elvesztek.) Rosenkranz azt mondja: „Ugyanakkor ismét közelebb került a politikai fejlődés közvetlen színteréhez, s ezáltal politikai érdeklődése is fokozódott. A szerzés és a birtoklás viszonyai kapcsán elsősorban Anglia ragadta meg, részint azért az általános vonásért, amiért az elmúlt évszázadban úgy tanulmányozták az angol alkotmányt, mint valami ideált, részint pedig azért, mert a szerzés és a tulajdon formái Európa egyetlen országában sem bontakoztak ki olyan sokoldalúan, mint éppen Angliában, s ennek a kibontakozásnak a személyes kapcsolatokban is ugyanilyen gazdag sokrétűség felelt meg. Az angol újságokból készített kivonatai azt bizonyítják, hogy Hegel feszült figyelemmel követte a parlamenti tárgyalásokat a szegényadóról, mint olyan alamizsnáról, mellyel a nemesi- és pénz-

[85] Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass. Wien—Berlin 1932. p. 99. — [Filozófiai füzetek. Összes Művei 29., Budapest 1972. p. 147.]

arisztokrácia csillapítani akarta a nélkülöző tömeg féktelenségét."[86] Rosenkranz ezek után jóval részletesebben ismerteti Hegelnek a porosz börtönállapotokkal kapcsolatos vizsgálódásait.

Sajnos Rosenkranz itt semmilyen időpontot nem említ. Ez annál is inkább sajnálatos, mert az olvasó könnyen észreveheti fejtegetéseinkből, hogy Rosenkranz tévesen értelmezi Hegel viszonyát Angliához. Hegel egyetlen eredeti megjegyzése sem utal arra, hogy valamikor is az angol alkotmány nagy tisztelője lett volna, vagy arra, hogy azt ráadásul példaképnek tartotta volna. Bernben magától értetődő módon egyáltalán nem foglalkozott közelebbről Anglia problémájával. Cart röpiratának a fordítása és kommentárja, amely a frankfurti korszak elején keletkezett, éppen ellenkezőleg, igen élesen bírálja Anglia reakciós politikáját, amely a francia forradalom ellenhatásaként alakult ki (lásd 124. old.). Hegel tehát feltehetően Frankfurtban kezdett érdeklődni Anglia iránt, amikor szembekerült a polgári társadalom lényegével és törvényszerűségeivel. Éppen ezért fontos és érdekes lenne Hegel életrajza szempontjából, ha ismernénk a tanulmányok kezdetének pontos időpontját, hiszen a frankfurti válság ideje alatt Hegel nézetei viszonylag gyorsan változtak, s ezért évek, sőt olykor hónapok is fontos szerepet játszanak.

De Hegel nemcsak Anglia gazdasági életével kezdett behatóan foglalkozni, hanem a politikai gazdaságtan elméletével is. Hegelnek ezekről a tanulmányairól Rosenkranz a következőket mondja: „Hegel valamennyi gondolata a polgári társadalom mibenlétéről, szükségletről és munkáról, a munka megosztásáról és a rendek vagyonáról, a szegényügyről és rendőrségről, adókról stb. végül is S t e u a r t közgazdaságtanának német fordításához írt széljegyzetszerű k o m m e n t á r j á b a n összpontosul, amelyet 1799. február 19-től május 16-ig írt, és amely máig hiánytalanul fennmaradt. Ebben a kommentárban számos nagyszerű politikai és történelmi megfigyelés, számos finom megjegyzés fordul elő. Steuart még a merkantilista rendszer híve volt. Hegel nemes pátosszal és érdekes példák sokaságával támadja e rendszer halott voltát, s az ember l e l k ü l e t é t igyekszik megmenteni a munka és az érintkezés konkurrenciájának és mechanizmusának közepette."[87]

Egyetlen szót sem érdemes vesztegetnünk Hegel első életrajzírójának ezekre a szegényes és értetlen megjegyzéseire. De még ebből a nyomorúságos kivonatból is láthatjuk, hogy Hegel fejlődésének milyen érdekes dokumentumát veszítettük el. Kiderül ugyanis, hogy Hegel a halott pozitivitás bírálatának álláspontjáról közelítette meg a gazdaság problémáit, s feltehetően sokkal tisztábban látnánk Hegel kezdeti kapcsolatait a polgári társadalommal, ha ismernénk azokat az írásokat, amelyekben először vetett számot a gazdaságtani elmélettel.

[86] Rosenkranz, p. 85.
[87] Uo., p. 86.

Ehhez járul még az is, hogy Rosenkranz kivonata megoldhatatlan problémát ad fel. Rosenkranz az utolsó mondatban arról beszél, hogy Hegel a tőkés társadalom mechanizmusának közepette a lelkületet akarta megmenteni. Ez csaknem úgy hangzik, mintha Hegel a gazdaságtani romantika vonalát követte volna, amikor először kezdett foglalkozni a politikai gazdaságtannal. Hegel későbbi fejlődésének, filozófiai és társadalomkritikai arculatának alapján, amellyel már az eddigiek során megismerkedtünk, ez rendkívül valószínűtlen. Igaz ugyan, hogy Hegel híres mondása, amely szerint minden, ami ésszerű, az valóságos, s minden, ami valóságos, az ésszerű, jóval később keletkezett, de általános értelemben már Frankfurttól kezdve ez képezi Hegel gondolatmeneteinek öntudatlan vezérfonalát. Amikor majd Hegel jénai gazdasági feljegyzéseit vizsgáljuk, akkor látni fogjuk, hogy mennyire közel került azoknak az angol klasszikusoknak a felfogásához, akik „cinikusan", kíméletlenül igazságosan, világosan kimondták a tőkés társadalom minden szörnyűségét és gyalázatosságát, de ennek ellenére igent mondtak e társadalom haladó voltára. Véleményünk szerint tehát Rosenkranznak ez a megjegyzése egyszerűen azon alapszik, hogy nem értette meg Hegel fejtegetéseit. Minthogy azonban ezt semmiféle szigorú bizonyíték nem támasztja alá, és fennáll az az elvont lehetőség, hogy a fiatal Hegel rövid ideig ingadozott a romantikus gazdaságtan irányában, ezért Rosenkranz értelmezésének elutasítása csupán feltételezés lehet. De úgy véljük, hogy az olvasó, ha nyomon követi a fiatal Hegel egész fejlődésének vonalát, maga is feltételezésünk helyességére fog következtetni.

Nehezen lehet kimutatni, hogy Steuart egyes gazdaságtani nézetei milyen közvetlen hatást gyakoroltak Hegelre. Nemcsak azért, mert Steuart művének kommentárja elveszett, és nem tudhatjuk, hogy a fiatal Hegelre mely részfejtegetések tették a legnagyobb hatást, melyekkel értett egyet, és melyeket utasította el stb., hanem azért is, mert miután Steuartot kivonatolta, nem tért át rögtön az új gazdaságtani belátásoknak a polgári társadalomra való közvetlen alkalmazására. Ebben is megmutatkozik Hegel fejlődésének az az ugrásszerű jellege, amelyről a frankfurti válságkorszak kapcsán már beszéltünk. Miután három hónapon keresztül a gazdaságtan problémáival foglalkozott, Hegel frankfurti fő művéhez, A kereszténység szelleméhez fordul. Igaz ugyan, hogy — mint látni fogjuk — itt is a polgári társadalom problémáiról van szó, de a közvetlen téma más, és Hegel társadalmi és gazdasági nézeteinek átalakulása csupán egyes részletekben és általános filozófiai formában jelenik meg. Csak a jénai korszakból maradtak fenn olyan kéziratok, melyekben Hegel közvetlenül és részletesen tárgyalja a polgári társadalom problémáit, amelyekben a gazdaság problémája hangsúlyozott és jelentős szerepet kap. Nem tudhatjuk, hogy milyen mértékben szerepelnek ezek a problémák Hegel legutolsó frankfurti munkájában, az 1800-ban keletkezett Rendszertöredékben, hiszen — mint látni fogjuk — két kisebb töredék kivételével ez a munka is elveszett. A jénai kéziratokban viszont kimutatható, hogy Hegel, túl azon, hogy olvasta Steuartot, már

Adam Smitht is tanulmányozta. Ha pedig tekintetbe vesszük, hogy Hegel gazdaságtani fejtegetései filozófiailag rendkívül elvontak voltak, hogy kizárólag a nagy jelentőségű általános problémák iránt érdeklődött, akkor nehezen lehet kimutatni, vajon milyen hatást gyakoroltak Hegelre az egyes részmegfontolások.

Adam Smith tanulmányozása azonban minden valószínűség szerint fordulópontot jelentett Hegel fejlődésében. Hiszen a *munka* mint az emberi tevékenység centrális formája, mint — Hegel akkori terminológiája szerint — a szubjektivitás és objektivitás azonosságának megvalósulása, mint olyan tevékenység, mely megszünteti a halott objektivitást, mint a fejlődés hajtóereje, amelynek révén az ember saját tevékenységének terméke lesz: ez a probléma, amelyben felszínre kerül Hegel filozófiájának és Anglia klasszszikus gazdaságtanának tulajdonképpeni párhuzamossága, minden valószínűség szerint akkor merült fel először Hegelben, amikor tanulmányozni kezdte Adam Smitht. Hegelnek ebben az irányban nem adhatott valóságos ösztönzést sem Steuart tanulmányozása, sem a kapitalista gazdaság tekintetében messze visszamaradt Németország gazdasági viszonyainak vizsgálata.

Ebben a fontos kérdésben ismét csak feltételezésekre és kombinációkra vagyunk utalva, s miközben elképzelésünket az olvasó elé bocsátjuk, tökéletesen tudatában vagyunk annak, hogy pusztán hipotézisről van szó. A jénai előadásokhoz 1803—1804-ben készített kéziratok, amelyek nemrég jelentek meg, tartalmazzák az első hiteles bizonyítékát annak, hogy Hegel ismerte Adam Smitht.[88] Hegel ezekben a kéziratokban hivatkozik Adam Smithnek arra a megállapítására, hogy a termelőerők az üzemen belüli munkamegosztás révén fejlődnek, és kifejezetten hozzáteszi Adam Smith nevét. De már 1802-ben keletkezett írásában is, amely „Az erkölcsiség rendszere" címet viseli, középponti helyet foglal el a munka, a munkamegosztás stb. ehhez hasonló, ha — mint látni fogjuk — még nem is ennyire kialakult értelmezése. Csaknem biztosra vehető tehát, hogy Hegel már a jénai korszak kezdetén megismerte Adam Smitht, s ezáltal, legalábbis részben, túljutott Steuart gazdaságtanának bizonyos egyoldalúságain és hiányosságain.

Úgy véljük tehát, hogy Hegel valamivel korábban, mégpedig a Rendszertöredék előmunkálatai során kezdte megismerni és feldolgozni a klasszikus angol gazdaságtan eredményeit. Persze ez a munka — legalábbis közvetlen értelemben — nem nyújt támpontot, hiszen a fennmaradt töredékekben csupán igen kevés közvetlen hivatkozás található gazdasági problémákra, és arra vonatkozóan sincs semmiféle utalás, vajon Hegel hogyan képzelte el az egész mű felépítését, és lényegét tekintve ez az egész mennyiben volt valóban kész. De a rendkívül homályos vallásfilozófiai fejtegetések között felfedezhetünk egy figyelemre méltó részletet, amely, ha összevetjük a későbbi jénai gondolatmenetekkel, esetleg némi fényt vet Hegel fejlődésének erre az ismeretlen szakaszára.

[88] Realphilosophie, Band I., p. 239.

Ebben a töredékben Hegel az embernek az élethez fűződő vallási kapcsolatáról beszél, az objektivitásnak, a halott pozitivitásnak a megszüntetéséről az emberekhez és dolgokhoz való kapcsolatában. Azokról a filozófiai és társadalmi problémákról, amelyek Hegel számára ezzel kapcsolatban felvetődnek, csak abban az alpontban lesz szó, amelyben majd részletesen elemezzük ezt a töredéket. Most mindössze egyetlen mozzanatot emelünk ki. Hegel a következőt mondja: „Szükségszerű azonban, hogy egyúttal belehelyezze magát (az ember — *L. Gy.*) valamilyen maradandó viszonyba az objektumokkal, s objektivitásukat a teljes megsemmisülésig megőrizze." Hegel ezen a helyen — már ismert frankfurti stílusában — az embernek a tulajdonhoz s ezen keresztül a pozitivitás és az élet dialektikájához fűződő kapcsolatát elemzi. A megoldást itt az *áldozatról* való sajátos és igen misztikusan ható elméletben találja meg. A továbbiakban azt mondja az emberről: „Képtelen volna a végtelen élettel való egyesülésre, mert valamit még megőrizne önmaga számára, valamiféle uralkodás vagy függőség rabja maradna; s ezért a tulajdonból, amelynek szükségszerűsége az ember végzete, csak egy töredéket áldoz fel, hiszen végzete szükségszerű és megmásíthatatlan... és egyedül a megsemmisítésnek eme céltalansága révén, a megsemmisítés kedvéért való megsemmisítés révén teszi jóvá a célszerű megsemmisítés egyébként rá jellemző partikuláris viszonyát, és egyúttal valamiféle — önmagára nem vonatkoztatott — megsemmisítés révén kiteljesítette az objektumok objektivitását, tökéletes kapcsolat-nélküliségét, halálát, és ha már csak az objektumok kapcsolódó megsemmisítésének a szükségszerűsége marad, olykor mégis előfordul ez a megsemmisítés kedvéért történő céltalan megsemmisítés, amely az abszolút objektumokkal szemben az egyetlen vallási viszonynak bizonyul."[89] (Minden kiemelés tőlem. — *L. Gy.*)

Látjuk: A részlet első pillantásra igen misztikus és homályos. Az áldozatot úgy állítja be, mint vallási kiutat a tulajdon világának, a polgári társadalomnak a szükségszerű, „végzetszerű" pozitivitásából. Bennünket ez a részlet annyiban érdekel, amennyiben az áldozatot mint „céltalan megsemmisítést", mint „megsemmisítést a megsemmisítés kedvéért" szembeállítja valamilyen — ebben a szövegben tökéletesen érthetetlen — „célszerű megsemmisítéssel". A töredék, amelyből idézünk, az utolsó ív, a befejezés Hegel kéziratában. Ha tehát itt még jelzésszerűen sem magyarázza meg, hogy mit ért a „célszerű megsemmisítés" fogalmán, amely itt rendkívül fontos, akkor ennek nyilván az az oka, hogy ezt a kategóriát a korábbi, időközben elveszett kéziratban részletesen megvilágította. Annyi azonban még az idézett fejtegetésből is kiderül, hogy a „célszerű megsemmisítés" az ember és az objektumvilág normális, mindennapos kapcsolata. Az áldozat éppenséggel arra hivatott, hogy kiemelje az embert ebből a szférából.

Pillanatnyilag nyitva kell hagynunk azt a kérdést, hogy mi az áldozat

[89] Nohl, p. 349. sk.

jelentősége Hegel számára. Későbbi elemzéseinkből kiderül majd, különösen amikor Hegel jénai társadalomelméletét vizsgáljuk, hogy semmi esetre sem valamilyen tisztán vallási-misztikus dologról van szó, hogy ez a kérdés a legbensőségesebb összefüggésben áll Hegelnek azokkal az — ebben az időben uralkodó — illúzióival, amelyeket a polgári társadalom ellentmondásainak megoldásához fűzött. Jelenleg a „célszerű megsemmisítés" ellentmondó fogalma foglalkoztat bennünket. És ha meg akarjuk fejteni ezt az első pillanatban kétesen csengő meghatározást, akkor ehhez kellően világos magyarázatot kapunk „Az erkölcsiség rendszeré"-ből, amely két évvel később Jénában keletkezett. Ugyanis a *munkáról* van szó. „Az erkölcsiség rendszeré"-ben Hegel csak némiképp eltérő szavakkal, úgy határozza meg a munkát — a jénai korszak kezdetére jellemző, Schellingre emlékeztető terminológiával — mint az „objektum megsemmisítését", mégpedig mint az objektum célszerű megsemmisítését. Az első dialektikus triád, amelyből Hegel ezen a helyen kiindul a szükséglet—munka—élvezet triádja. A munkát eszerint a következőképpen határozza meg: „Az objektumnak, vagy a szemléletnek a megsemmisítése, de mint mozzanat olyanformán, hogy ennek a megsemmisítésnek valamilyen más szemlélet vagy objektum lép a helyébe; vagy pedig állandósul a tiszta azonosság, a megsemmisítés tevékenysége... az objektumot nem egyáltalában mint objektumot semmisítik meg, hanem olymódon, hogy más objektumot állítanak a helyére; ...ez a megsemmisítés pedig a m u n k a."[90] Persze ebből a meghatározásból hiányzik maga a „célszerűség" szó, ha azonban pontosan nyomon követjük ebben a műben Hegel fejtegetéseit, és látjuk, hogy miként emelkedik fel a munkától az eszközig, az eszköztől a gépig, akkor világos, hogy csupán a szó és nem a gondolat hiányzik; a szó pedig mindössze azért maradt ki, mert ebben az összefüggésben magától értetődővé vált. Ettől fogva a munka és a célszerűség összekapcsolása általában a hegeli dialektika egyik alapgondolata marad. A Logikában, ahol Hegel a teleológia problémáját tárgyalja, a munka szintén rendkívül fontos szerepet játszik, amire Lenin nyomatékosan rámutatott Hegel fejtegetéseihez fűzött legkülönbözőbb megjegyzéseiben.

Véleményünk szerint elfogadható tehát az az állítás, hogy a munka koncepciója a frankfurti Rendszertöredék elveszett részeiben is jelen volt már abban a formában, amelyben Jénában, „Az erkölcsiség rendszeré"-ben mint a hegeli társadalomfelfogás lényegi kategóriája megjelenik. Márpedig ez a tény rendkívüli mértékben valószínűsíti, hogy ennek az utóbbi műnek az előmunkálataihoz hozzátartozott Smith gazdaságtanának tanulmányozása is. (Mellesleg meg kell jegyeznünk, hogy ebben az időben Németországban mind Steuart, mind Smith művei különböző fordításokban ismertek voltak.)

Ilyen körülmények között hallatlanul nehéz kinyomozni, hogy az egyes

[90] Lasson, p. 420.

angol közgazdászok milyen hatással voltak Hegel bizonyos gondolataira. Mindamellett egész sor olyan vonást fedezhetünk fel, melyek kétségtelenül arról tanúskodnak, hogy Steuart tanulmányozása maradandó hatást gyakorolt Hegelre. Mindenekelőtt arra kell utalnunk, hogy Steuart, mint Marx mondja,[91] voltaképpen a gazdaság történésze a klasszikusok között, akit inkább a kapitalizmusnak a társadalmi keletkezéstörténete érdekel, mintsem annak belső törvényszerűségei, amelyeket sokkal kevésbé képes áttekinteni, mint a többi klasszikus. Márpedig Hegelre éppen ebben a korszakában, amelyben igyekezett filozófiailag kimutatni a polgári társadalom történelmileg szükségszerű voltát, kétségkívül mély benyomást kellett hogy tegyen Steuart művének ténybeli gazdagsága, és az, hogy Steuart állandóan utal az antik és a modern gazdaság különbségeire stb.

De ezen túlmenően azt is meg kell állapítanunk, hogy Steuart, éppen bizonyos korlátai, Smithhez képest messze elmaradott nézetei miatt a fiatal Hegel számára könnyebben hozzáférhető és elsajátítható volt, mint Smith jóval világosabb és határozottabb elképzelései. Igaz ugyan, hogy Hegel mindenütt küzdött a halott pozitivitás ellen, s ezért bizonyára hajlott arra, hogy Smithszel együtt túllépjen a régebbi gazdaságtan bizonyos maradványain, bizonyos kategóriák régebbi fetisizálásán. De ezeknek a nézeteknek rendkívül mély gyökerei voltak az elmaradott országok gazdaságában. Különösen a gazdaság és az állam következetesen kapitalista felfogására igaz, hogy kizárólag magában Angliában, Smith és Ricardo elméletében alakulhatott ki. Ha a napóleoni kor francia közgazdászait nézzük, akkor kiderül, miként erre Marx ismételten rámutatott, hogy ezek éppen a gazdaság és az állam kapcsolatának kérdésében megőrizték a régi elméleti elképzelések számos maradványát. Ez a helyzet fokozottan érvényes Németországra, és Németország gazdaságának rendkívül lassú fejlődéstörténetéből tudjuk, hogy az állam gazdasági szerepéhez fűzött illúziók elevenen hatottak jóval Hegel kora után is, sőt közvetlenül átnőttek a későbbi apologetikus irányzatba. (Gondoljunk csak Lassalle-ra vagy Rodbertusra.) Ha hozzávesszük ehhez, hogy Hegel egész jénai korszakát áthatották a polgári társadalom ellentmondásainak megoldására vonatkozó napóleoni illúziók, amelyekről később szó lesz, akkor érthető, hogy Hegel ebben a kérdésben mindig inkább Steuarthoz igazodott, mint Smithhez.

Van azonban egy másik, mégpedig gazdaságilag döntő kérdés is, amelyben Hegel egész életén keresztül megmaradt Steuart álláspontján, és sohasem jutott el a kapitalizmus törvényszerűségeinek felismerésében addig a szintig, amelyet Smith és Ricardo elért. A többletmunka és az értéktöbblet problémájára gondolunk. Steuart gazdaságtanának bírálatában Marx igen élesen rámutat arra, hogy Steuart megmarad az értékesítés révén szerzett profit, a „profit upon alienation" régi elméleténél. Persze Steuart is különb-

[91] Marx: Theorien über den Mehrwert. Stuttgart 1921. Band I. p. 33. — [Értéktöbblet-elméletek. Első rész. Budapest 1958. p. 11.]

séget tesz a pozitív és a relatív profit között. Az utóbbi az értékesítésből eredő profit. Az előzőről Marx a következőket mondja: „A pozitív profit »a munka, iparkodás és ügyesség megnövekedéséből« ered. Hogy hogyan ered ebből, arról Steuart nem próbál számot adni magának. Az a kiegészítés, hogy e profitnak »a közvagyon« gyarapítása és felduzzasztása a hatása, arra látszik mutatni, hogy Steuart ezen semmi mást nem ért, mint nagyobb tömegű használati értéket, melyeket a munka termelőerőinek fejlődése következtében hoztak létre, és hogy ezt a pozitív profitot a tőkés profitjától — amely mindenkor a csereérték megnövekedését előfeltételezi — teljesen elválasztva fogja fel."[92]

Ha majd közelebbről nyomon követjük Hegel jénai gazdasági nézeteit, látni fogjuk, milyen mélyen gyökerezik benne ez a zavaros, és Angliához képest elmaradott nézet. Jóllehet annak a haladóbb álláspontnak a segítségével, amelyet Adam Smith tanulmányozása és az angol gazdasági élet tényeivel való megismerkedés során kialakít, Hegel viszonylag világosan megérti és nyíltan kimondja a kapitalizmus bizonyos gazdasági ellentmondásait, a munka és a tőke meghatározott ellentéteit; de a valódi tőkés kizsákmányolás titkába sohasem hatolt be, még olyan közel sem került ehhez, mint a polgári klasszikusok. Gondolkodása itt egész életében korlátba ütközik, ami nyilván arra vezethető vissza, hogy a tőke és a munka világosan megértett ellentéte Hegel számára mégis csupán a nemzetközi gazdasági kapcsolatok felismeréséből származik, és nem valóságos élményből, nem magának a kapitalizmus életének valóságos ismeretéből, vagyis ez a korlát is Németország elmaradott kapitalizmusának gondolati tükröződése.

Természetesen Hegel gondolkodásának idealista tendenciái, kiváltképpen a jog és az állam, illetve másfelől a gazdaság kapcsolatainak visszájára fordított, feje tetejére állított felfogása miatt, ezen a területen is csak még áthághatatlanabbá teszik ezt a korlátot. De mint láttuk, ezeknek a tendenciáknak közös a társadalmi forrása. Németország gazdasági elmaradottsága éppenséggel nem egyetlen ponton és nem egyenes vonalúan hat Hegel nézeteire, nem mindig közvetlenül torzítja el azokat a zseniális nekirugaszkodásokat, amelyeket Hegel a polgári társadalom helyes megértése felé tesz. Hatásai inkább igen sokrétűek, bonyolultak, a legkülönbözőbb pontokon törnek be gondolkodásába.

Hegel gazdasági nézeteit részletesen tárgyaljuk majd, amikor arról lesz szó, hogyan próbálja Hegel rendszerezni ezeket a nézeteket a jénai korszakban. Most mindössze az a célunk, hogy röviden rámutassunk, milyen közvetlen következményekkel járt Hegel gondolkodásában a gazdaságtan tanulmányozása és hogyan közelítette meg a polgári társadalom problémáit. A döntő mozzanatot már a Rendszertöredékből idézett hosszabb részlet tartalmazza: Hegel ettől fogva úgy tekinti a gazdaságot, az emberek gazdasági életét, az emberek meghatározottságát az egymáshoz és a dolgokhoz

[92] Uo., p. 30. — [uo., p. 9—10.]

fűződő gazdasági kapcsolataik által, mint valami ellenállhatatlan „végzetet". (A sorsnak erről a hegeli koncepciójáról a következő szakaszban részletesen szó lesz.) Ezt a nézetet csíraformában már a frankfurti időszak legelső feljegyzéseiben megfigyelhettük, ahol Hegel bonyolult fejtegetésekbe bocsátkozott arról, hogy a tulajdonviszonyokat miképpen lehet egyesíteni a szeretettel (lásd 134. sk. old.).

De ami ott csupán epizódszerű volt, az itt középponti probléma lesz; ami ott csupán a szubjektív szeretet egyik problémája volt a többi probléma között, az itt mint végzet lép elő a legmagasabb rendű vallásosság képviselőjével, Krisztussal szemben. Hegel frankfurti sors-koncepciójának lényegéhez tartozik, hogy a sors szempontjából ugyanazokkal a következményekkel jár, ha harcolunk az ellenséges hatalom ellen, vagy ha kitérünk előle; a sors kikerülhetetlensége — Hegel szerint — pontosan ebben jut kifejezésre.[93] Bár fejtegetései erre vonatkozóan többnyire fölöttébb misztikusan hangzanak, mégis éppen ebben mutatkozik meg, hogy a társadalmat és a történelmet jóval realisztikusabban fogja fel, mint a kor más német filozófusai: visszautasítja azt az igen gyakori és még ma is széles körben elterjedt intellektuális illúziót, mintha bárki is fölötte állhatna korának és társadalmának, mintha a társadalomra vonatkozó bármilyen elméleti vagy gyakorlati állásfoglalás lehetséges volna valamiféle társadalmon „kívül eső" álláspontról.

Mármost Hegel A kereszténység szellemében ennek az elkerülhetetlenségnek az értelmében tárgyalja a tulajdont mint végzetet. Mivel ebben a műben vallásfilozófiai megfontolásait Jézus tanításainak társadalmi megvalósíthatóságára összpontosítja, érthető, hogy újra és újra visszatér az újtestamentum híres passzusához a gazdag ifjúról, akinek Jézus azt a tanácsot adja, hogy mondjon le egész gazdagságáról, hogy ezáltal elnyerje a vallás üdvösségét. Emlékezzünk arra, hogy Hegel már Bernben hivatkozott a Bibliának erre a részletére (lásd 81. old.). De Bernben csupán arról beszél, hogy ez a történet kifejezi a kereszténységnek azt a lényegi tulajdonságát, miszerint kizárólag az egyes emberhez, a „magánemberhez" fordul. A gazdasági tartalom ekkor még nem képezi polémia tárgyát.

Most viszont éppen erről van szó. Mégpedig egyre élesebben. A kereszténység szellemének vázlatában ez a kapcsolat csupán Jézus menekülésének kapcsán kerül szóba. Tulajdon és birtok nem válhatik „szép viszonnyá", ezért Jézus elfordul tőlük. Hegel továbbfejlődése itt abban áll, hogy hallgatólagosan félretolja azokat a — szubjektív alapon kialakítható — kompromisszumokat, amelyekkel kísérletezett. Azt mondja: „Isten birodalma az az állapot, amikor Isten uralkodik, tehát megszűnt minden meghatározás és minden jog; ezért mondja az ifjúnak: »add el vagyonodat« — »a gazdag nehezen megy be a mennyeknek országába« — ezért nélkülöz Krisztus mindennemű vagyont és dicsőséget — az effajta viszonyok az apához,

[93] Nohl, p. 284.

családhoz, tulajdonhoz, nem válhattak szép viszonnyá, tehát egyáltalában nem volt szabad létezniük, hogy legalább ne az ellenkező létezzék..."[94] Magában a vázlatban Hegel nem von le közelebbi következtetéseket.

Egészen más a hangvétele a nagy kézirat megfelelő részének. Látni fogjuk, hogy Hegel ebben a műben jóval közelebb kerül Jézus személyéhez, sokkal helyeslőbb viszonyt alakít ki vele szemben, mint Bernben bármikor. Ennek ellenére Hegel Bernben sehol sem ítél Krisztus valamilyen tanításáról olyan metsző éllel mint itt. (Hegel keserű és szatirikus polémiája Bernben inkább a kereszténység, mintsem az egyház ellen irányul.) Hegel tehát kitér a gazdag ifjú esetére, és a következőket mondja: „Arról a követelésről, hogy dobják el maguktól az élet gondjait és vessék meg a gazdagságot, valamint Mát. 19, 23.-ról (Máté Evangéliuma — *L. Gy.*): Bizony mondom néktek, hogy a gazdag nehezen megy be a mennyeknek országába; olyan litánia ez, melyet csak prédikációkban vagy versekben néznek el, hiszen az ilyesfajta követelésnek számunkra semmi igazsága nincs. A tulajdon végzete túlságosan hatalmába kerített bennünket, hogysem a fölötte való reflexió elviselhető, s megválásunk tőle elgondolható lenne. Annyit azonban mégiscsak be kell látnunk, hogy a gazdagság, minden vele járó joggal és minden gondjával, meghatározásokat alakít ki az emberben, amelyek korlátaikkal határt szabnak az erényeknek, feltételeket és függőségeket írnak elő, amelyeken belül marad ugyan hely a kötelességek és az erények számára, de amelyek lehetetlenné teszik a teljes, a tökéletes életet, mert objektumokhoz és önmagán kívül eső feltételekhez kötik, mert az élethez még valami hozzájárul mint a sajátja, ami azonban sohasem lehet a tulajdona. A gazdagság abban is elárulja szembenállását a szeretettel, a teljességgel, hogy valamilyen jogban, jogok sokaságában foglaltatik, s ezáltal részint saját, önmagára vonatkozó erénye, a becsületesség, részint a többi, a körzetében lehetséges erény szükségszerűen kizárással jár együtt, és minden erényes tett önmagában véve valami szembeállított. Nem lehet valamiféle szinkretizmusra, két úr szolgálatára gondolni, mert a meghatározatlant és a meghatározottat — formáik fenntartása mellett — nem lehet összekapcsolni."[95] (Kiemelés tőlem. — *L. Gy.*)

Látjuk, hogy Hegel itt jelentős lépést tett előre a polgári társadalom szükségszerűségének elismerésében, még akkor is, ha felismerését sorskoncepciójának misztikus terminológiájával fejezi ki. Ha az előző alpont fejtegetéseire gondolunk, akkor azt is észrevehetjük, hogy Hegelnek a kanti etika elleni polémiája, a kötelességek közötti kollíziók elkerülhetetlen szükségszerűségének nyomatékos hangsúlyozása, milyen szorosan összefügg ezzel a lassan kikristályosodó társadalomfelfogással. A frankfurti korszak

[94] Uo., p. 397.
[95] Uo., p. 273. sk.

legnagyobb kéziratának most sorra kerülő elemzéséből kiderül majd, hogy ennek a felfogásnak az alapján a megszüntethetetlen ellentmondások tragikus kollíziója kiterjed Jézus alakjára, és eléri a vallásosságnak azt a koncepcióját is, amelynek segítségével Hegel — éppen Frankfurtban — megpróbálja megoldani és megszüntetni ezeket az ellentmondásokat. Ugyanakkor fény derül majd arra, hogy itt Hegel egész idealista dialektikájának belső ellentmondásáról van szó, amelyet később jóval magasabb szinten, de éppoly hiábavalóan törekszik filozófiailag megbékíteni.

6. „*A kereszténység szelleme és sorsa*"

Hegel frankfurti korszakának ebből a legterjedelmesebb írásából már megismerkedtünk néhány fontos részlettel a morálról, a gazdaságtanról.[96] Most az a feladatunk, hogy jelentőségüknek megfelelően méltassuk Hegel fejlődésében azokat a filozófiai alapgondolatokat, amelyeket ez az írás tartalmaz. Az írás nagy számvetés a kereszténységgel. A korábbiakban már részletesen szóltunk róla, hogy a polgári társadalommal szemben tanúsított magatartásának megváltozása hogyan késztette Hegelt erre a számvetésre. Ennek kapcsán rámutattunk arra, hogy későbbi fejlődése folyamán Hegel már soha nem tudta megtagadni többé-kevésbé igenlő állásfoglalását a kereszténységgel szemben. E problémakomplexus frankfurti tárgyalásmódja azonban mégis minőségileg különbözik a jénai korszakra jellemző megközelítéstől. Láttuk, és a továbbiakban még világosabban látni fogjuk, hogy Hegel a polgári társadalom kérdéseit a benne élő egyén álláspontjáról teszi fel. Jénában már az általános társadalmi nézőpont uralkodik az egyéni nézőpont fölött; ettől kezdve az egyén Hegel számára nem több, mint a társadalom tagja, egyéni problémái állandóan az általános-társadalmi problémák fényében kerülnek tárgyalásra. (Majd csak a jénai időszak kapcsán fejthetjük ki, hogy a nézőpontnak ebben a megváltozásában milyen szerepet játszik a gazdaságtan, valamint az általános és különös dialektikájának a gazdasági kategóriák hatására elmélyített felfogása.) Minthogy Hegel ekkor még az egyén, a polgári társadalomban élő egyén sorsából indul ki, érthető, hogy a kereszténységnek itt még szükségképpen sokkal közvetle-

[96] Ennek az írásnak keletkezési idejét illetően nincsenek minden kétséget kizáró adataink. Nohl, aki először tette közzé teljes terjedelmében, mindössze annyit képes megállapítani a kéziratok alapján, hogy vagy 1798—99 telén, vagy 1799 nyarán keletkezett. Szerintünk Hegel álláspontjának megváltozása az egyén és a polgári társadalom, az egyén és a tulajdon pozitivitása közötti kapcsolat kérdésében — nagy valószínűséggel — arra utal, hogy az írás már Steuart tanulmányozása után keletkezett, tehát 1799 nyarán. Ennél későbbi időpontot Nohl azért tart valószínűtlennek, mert 1799 végén jelent meg Schleiermacher Reden über die Religion („Beszédek a vallásról") című műve, Hegel viszont írásában erről nem tesz említést, holott később mindig élesen polemizált ezzel az írással. Mindeme kérdésekről lásd: Nohl, p. 404. sk.

nebb, sokkal inkább érzelmi színezetű jelentése volt, mint később. Ha Hegel választ akart adni arra a kérdésre, hogy az egyéni életet miként lehet értelmesen felépíteni és végigvinni, akkor — fejlődésének egyik szakaszában — elkerülhetetlenül szembe kellett néznie a keresztény erkölccsel.

Azt mondhatjuk tehát, hogy érzelmileg Hegel sohasem állt közelebb a kereszténységhez, mint ebben a korszakában. De óriási tévedés lenne, ha azt gondolnánk, hogy ez a közelség a hegeli gondolatvilág maradéktalan azonosulását jelentette a keresztény gondolatvilággal, miként ezt a reakciós újhegeliánusok ismételten hangsúlyozzák. Kiváltképpen Lasson és Haering próbálják azt bizonyítani, hogy Hegelnek a protestáns kereszténységgel való tökéletes egyetértése adja meg a kulcsot egész filozófiájának megértéséhez.

Az, hogy ezek a reakciós történelmi legendák milyen kevéssé felelnek meg a valóságnak, kiderül e mű középponti kérdésfeltevéséből, valamint Hegel — természetesen ingadozó és ellentmondásos — válaszából. Hegel a következő kérdésből indul ki: vajon helyes-e az élet ellentmondásainak az a megoldása, amelyet Krisztus és a keresztény egyház nyújt, és vajon ez a megoldás időszerű-e a mai életben is? „Isten országának ez az eszméje beteljesíti és felöleli a vallás egészét a maga eredeti krisztusi alakjában, s azt kell még szemügyre vennünk, hogy vajon ez tökéletesen kielégíti-e a természetet, vagy mely szükséglet űzte Jézus tanítványait valami továbbihoz."[97]

A válaszok, amelyeket Hegel ebben az írásban ad, többnyire meglehetősen negatív csengésűek. Hegel itt a kereszténység legmisztikusabb dogmáiból indul ki, és azt akarja ennek kapcsán kimutatni, hogy a keresztény vallás csak Krisztus feltámadása révén tesz szert vallási objektivitásra, s küzdi le a szeretet puszta szubjektivitását. De ezáltal szerinte olyan állapot alakul ki, mely „valamiféle határozatlan lebegés valóság és szellem között..." S eközben szükségképpen megmaradt valamiféle szembeállítottság, „amelynek fejlettebb fokon az eleven és a halott, az isteni és a valóságos párosulásává kellett válnia, ami úgy látszott, hogy a valóságos Jézus megdicsőülése, istenné válása után kielégíti a vallás iránti legmélyebb hajlamot; de nem elégítette ki, s végtelen, kiolthatatlan, csillapíthatatlan vágyakozássá tette". Ilymódon a fejlett kereszténység Hegel szerint teremt ugyan valamilyen „egyesítést" (tudjuk, hogy Frankfurtban ez a terminus mit jelent Hegel számára), de ez az egyesítés „örökre megmarad a tudatában (mármint az emberében — *L. Gy.*) s a vallást sohasem engedi teljes életté válni. A keresztény vallás mindama formáiban, amelyek az elmúlt idők során kifejlődtek, azon alapul a szembeállítottságnak ez az alaptermészete, hogy az istenség egyedül csak a tudatban lehet jelen, az életben sosem." És Hegel a továbbiakban jellemzi a kereszténység különböző áramlatait, és kimutatja, hogy egyik sem érheti el az élettel való tényleges egyesülést, a pozitivitás tényleges megszüntetését. Majd a következő szavakkal zárja kéziratát:

[97] Nohl, p. 321.

„Az a sorsa, hogy egyház és állam, isten szolgálata és élet, jámborság és erény, szellemi és világi tett sohasem olvadhatnak eggyé."[98]

Látjuk: Hegel végső válasza semmiképp sem kedvező a kereszténységre nézve. Írásának ellentmondásos volta éppen abban áll, hogy kénytelen a vallásban keresni az életben rejlő pozitivitás egyedüli valóságos megszüntetését, hogy a vallásosság prototípusát a kereszténységben látja — és mindama misztikus konstrukciók után, amelyek messzemenő engedményeket tettek a keresztény vallásosságnak, mégis negatív eredményre jut: arra az eredményre, hogy a kereszténység, lényegéből fakadóan, képtelen megszüntetni azt, ami az életben pozitív és halott, hogy a kereszténység végső soron éppannyira pusztán szubjektív álláspont a halott objektumvilággal szemben, miként a szeretet, s ezt az objektumvilágot, akárcsak a szeretet, érintetlenül hagyja.

Látni fogjuk, hogy Hegel sohasem vonja le az összes következtetést ezekből a megállapításokból. Álláspontja mindig kettős, ingadozó marad. De éppen ebben a korszakában lehet a legkevésbé azt mondani, hogy teljes mértékben, százszázalékosan azonosította magát a kereszténységgel. Sőt, a jénai korszakban megismerkedünk majd egy olyan vallásfilozófiai töredékkel, mely kifejezetten a kereszténység meghaladásáról és valamilyen új, harmadik vallás kialakulásáról beszél. Hegel persze itt is vallási formában, a valláson belül maradva lép túl a kereszténységen. Sohasem tudja leküzdeni az őt fogva tartó vallási képzeteket, amelyek idealizmusának legbensőbb lényegével függnek össze, és ez azzal a következménnyel jár, hogy a polgári társadalomról formált képében a kereszténység nemcsak valamilyen reális társadalmi hatalom szerepét tölti be, hanem — éppen mint vallás — egyfajta filozófiai megdicsőülést nyer.

De Hegelnek a kereszténységgel való kapcsolata mégis rendkívül ellentmondásos. Márpedig Hegel későbbi nézeteinek megértése szempontjából is tanulságos, ha ezeket az ellentmondásokat — mondhatni in statu nascendi — közelebbről szemügyre vesszük. A keresztény közösségekben Hegel azt kifogásolja, hogy nem voltak képesek a szeretet keresztényi megvalósításával valóban megszüntetni a pozitivitást. Azt mondja: „De a gyülekezet szeretetének élettelensége folytán szeretetük szelleme oly szegényes maradt, oly üresnek érezte magát, hogy a hozzá szóló szellemet nem volt képes teljesen mint benne magában élőt felismerni, és idegen maradt a számára. Idegen és idegennek érzett szellemmel összekötve lenni, ez annyit tesz, mint függni tőle." A szembeállítottság megmarad és „ez pozitív, objektív valami, amiben épp annyi az idegenség, az uralkodás, mint a gyülekezet szellemében a függőség"[99]. Hegel persze mindezt Jézus gyülekezetéről mondja és nem az alapítóról magáról. És látni fogjuk, hogy ez a különbség fejlődésének ebben a szakaszában igen lényeges a számára.

[98] Nohl, p. 341. sk.
[99] Uo., p. 336.

Az effajta, meg nem szüntetett pozitivitásnak a fennállása — Hegel szerint — perdöntő jelentőségű a kereszténység egész további sorsára nézve. Minél sokrétűbbek lesznek az emberi viszonyok, azaz minél inkább kifejlődik a polgári társadalom, szükségképpen annál kirívóbb lesz a kereszténységnek ez az alapvető ellentmondása. „Ez az a pont, ahol a gyülekezetet, amely a — világgal való minden szövetségen kívül tisztának megmaradó — szeretetben eddig minden végzetet elkerülni látszott, hatalmába keríti a végzet, de oly végzet, melynek a középpontja a — minden kapcsolatot kerülő — szeretetnek a gyülekezetre való kiterjesztése volt, s amely részint magának a gyülekezetnek a bővülésével mindinkább fejlődött, részint ennek a bővülésnek a révén mindinkább egybevágott a világ sorsával, akár úgy, hogy öntudatlanul felvette magába a világ számos oldalát, akár úgy, hogy harcolt ellene, s így mindinkább bemocskolta magát."[100]

De Hegelnek olyan kijelentései is vannak, melyekben határozottan megállapítja és kifogásolja, hogy a pozitivitást a kereszténység alapítója is érintetlenül hagyta. Ez a bírálat mindig Jézusnak az államhoz, a polgári társadalom viszonyaihoz fűződő kapcsolatát érinti. (Az előző alpont végén már említettük, hogy Hegel miként vélekedett Krisztusnak és a magántulajdonnak a kapcsolatáról.) Az államhoz és a társadalomhoz fűződő kapcsolatáról pedig a következőket mondja: „Isten országa nem evilágról való; de az is nagy eltérés, hogy e világ fennáll-e mint valami vele szembenálló, vagy nem létezik, hanem csupán lehetséges. Minthogy az előbbi eset állt fenn, és Jézus tudatosan szenvedett az államtól, ezért már ez a viszony az államhoz szétszakította az eleven egyesülés egyik jelentős oldalát, isten országának lakói számára elvágott egy fontos köteléket, ezért elveszett egy rész a szabadságból... a tevékeny viszonyok, eleven kapcsolatok egész tömege; isten országának polgárai az ellenséges állammal szemben álló, önmagukat belőle kirekesztő magánszemélyek lesznek... Bár isten országának eszméjéből ki van zárva minden viszony, amelyet valamilyen állam teremtett, s e viszonyok mérhetetlenül alacsonyabbrendűek az isteni szövetség eleven kapcsolatainál, e szövetség pedig csupán megvetéssel illetheti az állam viszonyait, ámde, ha ez az állam mégis létezett, s Jézus vagy a gyülekezet nem tudta megszüntetni, akkor Jézusnak és e tekintetben hű gyülekezetének sorsa a szabadság megcsorbítása, az élet korlátozása marad, passzivitás idegen hatalom uralma alatt, melyet megvetnek, de amely mégis zavartalanul biztosította Jézusnak azt a keveset, amire szüksége volt: a létezést hívei között."[101]

Nézeteinek belső ellentmondása különösen ott kerül nyilvánvaló módon felszínre, ahol Hegel szemléletessé és kézzelfoghatóvá próbálja tenni az összes halott objektivitás tökéletes megszüntetését isten országában. Számos példát említ, különösen a szerves élet területéről, hogy rámutasson: a rész

[100] Uo., p. 336. sk.
[101] Uo., p. 327. sk.

és az egész (egyén és társadalom) kapcsolata semmi esetre sem feltétlenül és szükségszerűen olyan természetű, amilyen a polgári társadalomban, ahol az üres szubjektivitás — mechanikus módon — valamilyen halott és feléleszthetetlen objektumvilághoz van kötve. De amikor ezt a viszonyt társadalmilag és történetileg próbálja szemléltetni, akkor csupán az egészen primitív népek társadalmi viszonyaiban tud valamiféle analógiát felfedezni. Például „abban a kifejezésben is: a Kores törzs fia, ahogyan az arabok nevezik az egyes embert, az illető törzs egyénét, benne rejlik, hogy ez az egyes nem pusztán része az egésznek, az egész tehát nem rajta kívül eső valami, hanem ő maga éppenséggel az egész, az egész törzs. Világos ez abból a következményből is, amely az effajta természetes módon tagolatlan népnél a hadviselés sajátos módjára nézve adódik, amennyiben minden egyes embert a legszörnyűségesebb módon lemészárolnak; ezzel szemben a jelenkori Európában, ahol az egyesek nem hordják magukban az állam egészét, hanem a kötelék pusztán gondolati, az egyenlő jog mindenki számára, éppen ezért nem az egyesek ellen viselnek háborút, hanem a mindenkin kívül eső egész ellen; miként minden valóban szabad népnél, éppúgy az araboknál is, mindenki rész, de ugyanakkor az egész is. Csak az objektumokra, a halott dolgokra érvényes, hogy az egész más mint a részek; ezzel szemben mindabban, ami élő, ugyanazon dolog része éppúgy ugyanaz az egy, mint az egész."[102]

Az a tény, hogy Hegel társadalmilag-történetileg csupán a primitív népeken képes szemléltetni „isten országát", amely arra hivatott, hogy segítségével vallásilag megszüntesse a pozitivitás ellentmondásait a polgári társadalomban, igen élesen rávilágít gondolkodásának akkori, ellentmondásos voltára. A polgári társadalom számos kritikusa a fejletlenebb, „organikus" társadalmakban keresett menedéket a polgári társadalom ellentmondásai elől; így elsősorban például a romantikusok, akik a középkorba menekültek. Azok a kísérletek, amelyek a társadalom jelenkori életének ellentmondásait vallási módon próbálják megszüntetni, Hegel gondolkodását is szükségképpen ilyen irányba terelik. Jellemző viszont Hegel gondolkodására, amely bizonyos tekintetben mindig realista módon és józanul közelítette meg a dolgokat, hogy nem a középkorhoz, a feudalizmushoz nyúl vissza, hanem azokhoz a népekhez, amelyek még törzsi szervezetben élnek. Az ember és a társadalom kapcsolatát gyökeresen más formában fogja fel, mint ahogy az a polgári társadalomban valójában van, és az ilymódon kialakuló ellentétek kidolgozása később rendkívül gyümölcsöző lesz történelmi, jogi, művészeti stb. nézeteiben. Másrészt azt a tényt, hogy az emberi társadalom ezektől a primitív állapotoktól továbblépett a kibontakozott polgári társadalomig, Hegel már Frankfurtban sem csupán ténybeli szükségszerűségnek tekinti, hanem történelmi haladásnak is. Hiszen Hegel,

[102] Uo., p. 308. Fejtegetései során Hegel ismételten visszatér erre a primitív népekkel való analógiára, például a 322. oldalon, ahol a Forster által kiadott angol útleírásokra támaszkodik.

mint ezt többször is láthattuk, rámutat arra, hogy a keresztény közösség a történelem folyamán feltétlenül szembekerül az egyre fejlettebbé váló társadalom követelményeivel.

Ilymódon Hegel beleütközik abba a megoldhatatlan ellentmondásba, hogy az az „isten országa", amely megszüntetni hivatott a modern társadalom ellentmondásait, az emberiség régóta túlhaladott és leküzdött történelmi állapota. Hegelnek választania kell: vagy vallási eszményét, vagy pedig a történelem progresszivitásának koncepcióját kell feladnia. Jellemző frankfurti korszakára, hogy ekkor még nem talál olyan határozott választ, mint később. Persze nem abban az értelemben, hogy azt hirdetné, hogy valamiféle történelmi mozgás megy végbe e primitív állapot felé, vagy hogy valamiképpen feladná a történelmi haladás gondolatát. Feljegyzéseiben többször is előfordul mind a kettő, de kiváltképpen az a gondolat, hogy történelmi szükségszerűség túllépni a primitív állapotokon. De egyrészt ekkor még nem fest átfogó képet a történelmi összfejlődésről, vagyis ezeket az állapotokat nem sorolja egyértelműen oda, ahol a történelem általános progressziójának vonalán — szerinte — a helyük van; másrészt vallásfilozófiai fejtegetései olykor valamilyen „történelemfeletti" tendenciáról árulkodnak, olyan tendenciáról, mely a vallási szféra „örökkévalósága" felé mutat. Igaz ugyan, hogy ezt újra és újra megszünteti és bírálja. Ám Hegel frankfurti korszakát mégis az jellemzi, hogy a bírálat és a bírálat tárgya békésen megfér egymás mellett gyakran ugyanabban a kéziratban. Jóllehet Hegel rámutat a vallásosság tragikusan megoldhatatlan ellentmondásaira, s a kereszténység megalapítóját tragikus alakként jellemzi, mégis a vallási megoldás marad az egész frankfurti korszakban — kiváltképpen a Rendszertöredékben — filozófiájának elérendő csúcspontja.

De Hegel szemében mindezeknek az ellentmondásoknak van egy másik oldala is. Ha megnézzük ezeket az ellentmondásokat, amelyeket maga Hegel állapított meg, a negatív ítéleteket, amelyeket a kereszténységről maga Hegel mondott ki, akkor érthetetlennek tűnhet föl, hogy miért tartotta ezt az egész problémakomplexust annyira fontosnak. Korábban (lásd 114. skk. old.) rámutattunk már azokra a társadalmi körülményekre, amelyek előidézték a kereszténységgel való összeütközést, és azt, hogy Hegel nem tudott elszakadni ettől a problémakörtől. Most azonban ismét fel kell vetnünk a kérdést: hogyan alakul ki Hegel számára az a helyzet, amelyben komolyan veszi Jézus kísérletét az élet, a polgári társadalom ellentmondásainak a megoldására? Ezt a kérdésfeltevést mindenekelőtt Hegel idealizmusa tette elkerülhetetlenné. Hegel egész fejlődése, és különösen frankfurti korszaka, ragyogóan szemlélteti Lenin megállapítását: „... a filozófiai idealizmus... út a papi maszlaghoz"[103], azaz a filozófiai idealizmus, ha következetesen hű akar maradni önmagához, nem térhet ki a vallás követelései elől.

[103] Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass, id. kiadás, p. 289. — [Összes Művek 29., Budapest, 1972. p. 300.]

Mindeddig a polgári társadalom fokozódó megismerését figyelhettük meg Hegelnél. Ezzel párhuzamosan mindinkább meglátja a társadalom szükségszerű negatív kísérőjelenségeinek egész sorát, az ember elidegenedését a világtól, embertársaitól, a tárgyaktól, magának az államnak és a társadalomnak az elidegenedett alakját. A kapitalizmus általánosan szükségszerű megjelenési formájának az elmaradott Németországban különösen élesen kellett kiütköznie. Marx évtizedekkel később a következőket mondja a német kapitalizmusról: „Minden más területen bennünket, akárcsak az egész kontinentális Nyugat-Európát, nemcsak a tőkés termelés fejlődése kínoz, hanem e fejlődés fogyatékos volta is. A modern nyomorúságok mellett az öröklött nyomorúságok egész sora nehezedik ránk, amelyek abból erednek, hogy ősi, elavult termelési módok és a velük járó anakronisztikus társadalmi és politikai viszonyok tovább tengetik létüket. Nemcsak az élőktől szenvedünk, hanem a halottaktól is."[104]

Marxnak ez a megállapítása természetesen fokozottan érvényes Hegel korára. A társadalmi állapot, amelyet Marx jellemez, nemcsak azt határozza meg, amit Hegelnek a társadalomból észre lehetett és észre kellett vennie, hanem egyúttal meghatározta e problémák megközelítésének *módját* is, azaz Hegel filozófiai idealizmusát. Azok az ellentmondások, amelyeket Hegel meglátott a polgári társadalomban, szükségképpen még élesebben jelentek meg előtte, mert gondolati megértésük és bírálatuk felé a legjobb polgári humanizmus álláspontjáról és fegyverzetével közeledett, s bár ez a humanizmus kezdte levetkőzni a forradalom előtti és forradalmi korszak heroikus illúzióit, mégis rendkívül távol állt attól, hogy a kapitalizmus társadalmi és kulturális ocsmányságaival minden további nélkül apologetikus egyezségre lépjen. E humanizmus, forradalom utáni jellege következtében, magában a polgári társadalomban akarja megoldani az ellentmondásokat, a polgári társadalomban, úgy ahogyan az fennáll. Eltűntek azok az illúziók, amelyek lehetségesnek tartották a társadalom gyökeres átalakítását; részint a francia események, a francia forradalom fejlődése következtében, részint magának Németországnak a helyzete miatt, ahol nem volt semmiféle reális társadalmi erő, amely komolyan nekilátott volna a társadalmi viszonyok forradalmasításának, vagy akár csak gyökeres átalakításának. Több alkalommal is rámutattunk már, hogy Hegel e tekintetben hasonló úton járt, mint a korabeli Németország jelentős humanistái, Goethe és Schiller.

Hegel törekvése, hogy leküzdje a kapitalizmus társadalmi kapcsolatainak, intézményeinek stb. pozitivitását, ennek a kérdéskomplexusnak a révén tesz szert arra a különös alakra, amely a frankfurti korszakot jellemzi. Az eddigiek során is megfigyelhettük már, és Hegel későbbi fejlődésében még világosabban láthatjuk majd, hogy e probléma kidolgozása közben hogyan fejlődik ki nála a mind elevenebb történelmi dialektika, nevezetesen

[104] Kapital. Vorwort zur ersten Auflage. Moskau, 1932. I., p. 6—7. — [A tőke. Előszó az első kiadáshoz. MEM 23., p. 6.]

a társadalomban elidegenültté vált, pozitív alakban megjelenő „halott" életformák társadalmi keletkezéstörténete; e formák közvetlenül megőrzik pozitív, halott megjelenési formáikat, de ugyanakkor kiderül róluk, hogy szükségszerű termékei magának az ember társadalmi tevékenységének.

De Hegel filozófiai idealizmusának következtében ez a társadalmi-történeti kérdésfeltevés elválaszthatatlanul összekapcsolódik egy másik általános filozófiai kérdéssel, az általában vett tárgyiasság kérdésével. Hegelnek össze kell kötnie egymással ezt a két kérdéskomplexust, amelyeknek önmagukban semmi közük egymáshoz, de minden filozófiai idealizmus és kiváltképpen az objektív idealizmus számára szükségszerűen egybeesnek; és ez az oka annak, hogy nem léphet túl a pozitivitás ellentmondásainak vallási színezetű megszüntetésén. Hiszen a pozitivitás megszüntetése nemcsak annak bizonyítását vonja maga után, hogy mindaz, ami társadalmilag mint pozitív jelenik meg, az a valóságban az emberi tevékenység terméke, hanem, idealista módon, általában a tárgyiasság megszüntetésének a követelésévé dagad.

Világos, hogy ez az utóbbi megszüntetés csak vallási formákban mehet végbe. Hegel ebben a vonatkozásban jóval naivabb és nyíltabb a frankfurti korszakban, mint később. Valóban a vallásban látja a filozófia csúcspontját; az általában vett tárgyiasság megszüntetését úgy fogalmazza meg, mint ember és isten vallási egyesülését. Koncepciójának alaptermészetén semmit sem változtatnak azok a kiáltó ellentmondások, amelyeket egyre bővülő társadalmi és történelmi tárgyú tudása, józan higgadtsága, gondolkodói tisztessége az egyes részletekben felszínre hoz. Itt az abszolút idealizmus egyik gyógyíthatatlan és alapvető betegségéről van szó. És amikor Hegel Jénában, már józanabb filozófiai korszakában lerombolja filozófiai rendszerének vallási csúcsát, s az emberi megismerés tetőpontját és célját az abszolút tudásban, a tudományos, azaz dialektikus filozófiában fedezi fel, akkor a problémának ez az átfogalmazása csupán látszatra józanabb, csupán látszatra tudományosabb. Hiszen az abszolút idealizmus azonos szubjektum-objektuma, az a folyamat, amelynek során az abszolút szellem a természetben való teljes s a történelemben való részleges elidegenedettségéből visszatér önmagához, önmaga kiteljesedett felismeréséhez, alapjában véve nem más, mint az összes tárgyiasság visszavétele abba a misztifikált szubjektumba, amely állítólag megteremtette: általában a tárgyiasság megszüntetése.

De annak ellenére, hogy ez az idealista misztika megszüntethetetlen, Hegel dialektikus felfogásának mégiscsak az az eszme a módszertani alapja, hogy az ember maga teremtette saját társadalmát és történelmét. Persze csak akkor, ha sikerül megszabadítani a társadalomnak és a történelemnek ezt a „magateremtő" folyamatát a felvilágosodásnak attól a régi elképzelésétől, amely szerint az egyéni cselekvés tudatos mozgatóokai magyarázatot adhatnak a társadalmi-történelmi folyamat valóságos okaira és eredményeire; csak akkor, ha ez a szemlélet behatol a történelmi folyamat közvetlenül nem látható, de valóságos és objektív alapjaiba. Tudjuk, hogy Hegelnek

sohasem sikerült megtennie ezt a lépést; történelemfelfogásában döntő szerepet játszik a szellem idealista módon misztifikált koncepciója. De hasonlóképpen világos az is — Marx és Engels többször és nyomatékosan hangsúlyozták ezt —, hogy a hegeli történelemfelfogás, minden misztifikációjával együtt, döntő lépés volt a történelem dialektikus megértésének irányában, nevezetesen abban az értelemben, hogy Hegel felismeri a történelem „emberteremtette" jellegét, s egyúttal hangsúlyozza azt a tényt, hogy az emberek tudatos cselekedeteiből a történelemben — szándékaikhoz képest — valami más, valami nagyobb dolog alakul ki.

Persze ez a történelemfelfogás csak Hegel fejlődésének egy későbbi szakaszán bontakozik ki. Hegelnek, ahhoz, hogy eljuthasson idáig, túl kellett lépnie frankfurti kérdésfeltevésén, azon, hogy az egyént teszi meg kiindulópontnak. De semmi esetre sem szabad mereven és mechanikusan értelmeznünk ezt a frankfurti kérdésfeltevést, azt, hogy Hegel itt az egyén sorsából indul ki. Igaz ugyan, hogy ez a kérdésfeltevés marad vizsgálódásainak vezérfonala, s azoknak a gondolati tényezőknek az egyike, amelyek a frankfurti rendszer vallási betetőzéséhez vezetnek. De a frankfurti korszak egyúttal Hegel szakadatlan küszködése, hogy túllépjen e kérdésfeltevés korlátain, valamint az ezzel szükségszerűen együttjáró szubjektivitáson, és bár a megoldás Frankfurtban még a vallási élet misztikus ál-objektivitása, ez a viaskodás mégiscsak a társadalom és a történelem későbbi objektivista, dialektikusabb felfogása előtt egyengette az utat.

Tudjuk: ez a viaskodás itt közvetlenül a szeretet dialektikája körül folyik, azaz a dialektikus kapcsolatokat akarja helyreállítani a társadalmi viszonyok és intézmények halott objektivitása illetve az egyén valóságos élete között. Láttuk azt is, hogy Hegel számára a szeretet a hamis objektivitásnak, a pozitivitásnak a megszüntetését jelenti.

Ez a kérdésfeltevés határozza meg Frankfurtban Hegel Jézus-képét. Krisztus küldetését a legkülönbözőbb módokon írja körül, de módszertanilag mindig ugyanabban az értelemben. A kereszténység szellemének vázlatában a következőket mondja: „Jézus a parancsokkal az érzületet állítja szembe, azaz a megfelelő cselekvésre való hajlamosságot; a hajlam alapja önmagában van, ideális tárgyát önmagában hordja; nem valami idegenben, nem az ész erkölcsi törvényében."[105] Jézus küldetését Hegel magában a kéziratban is nagyon hasonlóan határozza meg, épphogy egy árnyalattal határozottabban: „A zsidók pozitivitásával Jézus az embert állította szembe; a törvényekkel és kötelességekkel az erényt, s a kötelességekben megszüntette a pozitív ember immoralitását."[106] A Jézus küldetésére vonatkozó fenti meghatározások általában megfelelnek a szeretet már ismert koncepciójának. Hegel szemében valóban Jézus ennek az elvnek a kiemelkedő történelmi reprezentánsa. Mindez azonban semmi esetre sem

[105] Nohl, p. 388.
[106] Uo., p. 276.

meríti ki Jézusnak és Jézus tanításainak akkori jelentőségét Hegel számára. Ellenkezőleg: mindinkább felismeri a szeretet gyengéit és korlátait akkori célja elérésének, a pozitivitás megszüntetésének a tekintetében, és Hegel frankfurti filozófiája szerint Jézus történelmi küldetése pontosan abban áll, hogy megszüntesse a szeretetnek eme korlátait s egy magasabb szinten megbékítse ellentmondásait. Látni fogjuk, hogy Hegelnek ezek a törekvései szükségképpen kudarcba fulladtak, szükségképpen oda vezettek, hogy a szeretet ellentmondásai egy magasabb fokon újratermelődnek.

A szeretet alapvető fogyatékossága az, hogy elszigetelt. Nem más, mint tűnő mozzanat az élet hatalmas folyamában. „A szeretet mozzanatokká köt össze pontokat, de fennáll még benne a világ és az ember fölötti uralom."[107] Persze Hegel szerint a szeretetben megvan a törekvés arra, hogy meghaladja ezt a pontszerűséget. De ismételten leszögezi, hogy ennek a törekvésnek kudarcot kell vallania. „Ezért olyan jótékonyak a magasztos lelkek, akik boldogtalanok, vagy mert tudatában vannak sorsuknak, vagy mert szeretetük teljességét nem elégíthetik ki — övék az élvezet szép pillanatai, de csak pillanatok."[108] Ami tehát — Hegel szerint — a szeretetből hiányzik, az éppen az objektivitás. A szeretet az isteni elv megjelenési formája az emberben, de a szeretet nem képes valóban létrehozni a szubjektum és objektum eleven kapcsolatát. „Ez a szeretet isteni szellem, de még nem vallás; hogy azzá lehessen, egyúttal valamilyen objektív formában kellene mutatkoznia; annak, ami érzés, ami szubjektív, egybe kellene olvadnia az elképzelttel, az általánossal, s ilymódon oly lény alakját kellene öltenie, akihez imádkozni lehet s aki méltó is erre. Ez a szükséglet, egyesíteni a szubjektívet és objektívet, az érzést és emez érzés tárgyak iránti igényét, az értelmet a képzelőerő révén valami Szépben, egy Istenben — ez a szükséglet a legnagyobb dolog az emberi szellemben: a vallás iránti ösztön."[109] Hegel ezekben a sorokban világosan megfogalmazza a frankfurti korszak középponti tendenciáját: a vallás az a szféra, amelyben el lehet jutni az igazi, a szubjektivitással azonos, az eleven objektivitáshoz.

Tehát már a kézirat tervezetében kialakul az emberi magatartásmódok egyfajta dialektikus rangsora. „Az érzület megszünteti a parancsok pozitivitását, objektivitását; a szeretet megszünteti az érzületnek a korlátait, a vallás a szeretetnek a korlátait."[110] Magában a kéziratban ugyanezt a gondolatot részletesebben fejti ki: „A moralitás megszünteti az uralkodást a tudatra-ébredők köreiben; a szeretet a moralitás köreinek korlátait szünteti meg; de maga a szeretet még tökéletlen természet; a boldog szeretet pillanataiban nincs helye az objektivitásnak; de a reflexió mindig megszünteti a szeretetet, ismét helyreállítja az objektivitást s ezzel újra kezdődik a korlátozások területe. A vallási szféra tehát a szeretet πληρωμα-ja (tel-

[107] Uo., p. 390.
[108] Uo., p. 389.
[109] Uo., p. 332.
[110] Uo., p. 389.

jessége — *L. Gy.*) — a szeretettel egyesített reflexió, mind a kettő, kapcsolatukban elgondolva."[111]

Módszertani szempontból ez a koncepció két tekintetben is érdekes. Egyrészt viszonylag fejlett alakban merül fel benne „A szellem fenomenológiájá"-nak egyik fontos módszertani alapgondolata, nevezetesen az a módszer, hogy a világgal szemben kialakított különböző szubjektív magatartásmódokat — Hegel későbbi elnevezése szerint: a „tudat alakjait" — dialektikus módon egymásból bontakoztatja ki. Mégpedig abban a formában, hogy az egyik magatartásmód mindig úgy jelentkezik, mint az alacsonyabb szint dialektikus ellentmondásainak megoldása, s a benne kifejlődő ellentmondások pedig a magasabb szinthez vezetnek. Persze ezzel a tendenciával nem egyedül Hegelnél találkozhatunk, ez jellemzi általában az egész korszakot. Első nyomait már Kantnál felfedezhetjük, és Schelling műve, a System der transzendentalen Idealismus („A transzcendentális idealizmus rendszere") már általános és kialakult formában tárja elénk ezt a módszert. A jénai korszak tárgyalásánál szó lesz majd Hegel és Schelling módszerének rokon- és eltérő vonásairól.

A másik módszertani szempont, amelyre fel kell hívnunk a figyelmet, hogy Hegel a vallás dialektikus levezetésében milyen nagy jelentőséget tulajdonít a reflexiónak. Eddigi fejtegetéseink során többször is rámutattunk arra, hogy Hegel frankfurti korszakában kezdi elismerni a reflexiót mint a dialektikus totalitás egyik mozzanatát, s a reflexió jelentőségének felismerése a leghatározottabban elválasztja Hegelt azoktól az „életfilozófusoktól" és romantikusoktól, akikkel imperialista értelmezői előszeretettel egy sorba állítják. A reflexiónak ez a jelentősége itt különösen hangsúlyozott. Hiszen a szeretet fogyatékossága, puszta szubjektivitása Hegel szerint épp abban áll, hogy mentes a reflexiótól, s ezért a reflexió, amelyet csupán elkerült, de nem vett fel magába, bármikor megsemmisítheti. És ezzel ellentétben a vallás objektivitása pontosan azon alapszik, hogy a reflexiót és a szeretetet egyesíti egymással, ellentéteiket megbékíti.[112]

De mindaz, ami ebben a tendenciában helyes, az a felismerés, hogy a reflexió a dialektika egyik szükségszerű mozzanata — ami előremutat Hegel későbbi, sajátos dialektikája felé —, a fejlődésnek ezen a szintjén csupán kinagyítja a frankfurti pozíció megoldhatatlan belső ellentmondásait. Hiszen már Hegel eddigi fejtegetéseiből is világosan kitűnik, hogy a reflexió a valóság gondolati feldolgozásának olyan formája, mely a legbensőségesebb módon összekapcsolódik az élet „szembeállítottságának" meglétével, sőt, végeredményben ennek a „szembeállítottságnak" a gondolati megfelelője. Ha tehát az élet vallási egységében teljesen és nyomtalanul fel kell számolni minden szubjektumtól idegen objektivitást, akkor a ref-

[111] Uo., p. 302.

[112] Emlékeztetjük az olvasót arra, hogy ez a probléma nem teljesen új Hegel számára. Már a frankfurti korszak kezdetén megpróbálta egyesíteni a reflexiót és a szeretetet (lásd e kötet 132. sk. oldalait); most ugyanez a probléma a vallás szférájába tevődik át.

lexió megszüntetése nem sajátos hegeli értelemben (azaz: a megőrzés, a magasabb szintre-emelés értelmében) vett dialektikus megszüntetést jelent, hanem egyfajta — schellingi — tökéletes megsemmisítést. Ha viszont a reflexiót ebben az értelemben kell megszüntetni, akkor hogyan lehet megvalósítani azt, amire Hegel törekszik, a vallási élet objektummentes „objektivitását"?

Világos, hogy az effajta ellentmondásos módszertani előfeltevésekből csak ellentmondásos eredmények születhetnek. Dialektikájának későbbi fokán Hegel az „abszolút tudás"-ban akarja dialektikus módon egyesíteni ezeket az ellentmondásokat; látni fogjuk, hogy filozófiai idealizmusa valóságos megoldást ott sem tesz lehetővé. Frankfurtban, ahol Hegel nem a megismerésben, hanem a vallási életben keresi az ellentmondások egységét, két, egymással gyökeresen ellentétes, antinomikus megoldás alakul ki. Jellemző Hegel fejlődésének erre a fokára, hogy kéziratában a két antinomikus megoldás közvetlenül egymás mellett szerepel. Összeegyeztethetetlenségüket Hegel nyilván inkább átérezte és átélte, mintsem gondolatilag felismerte. Ez az oka, hogy rendkívül homályos és ellentmondásos kategóriákat használ (például a végzet kategóriáját, amelyről hamarosan részletesen szó lesz); ez az oka, hogy Jézus személyiségének és sorsának elemzésekor tragikus megoldásra jut. Persze ezeknek az átélt ellentmondásoknak az újbóli felfolgozása a Rendszertöredékben már kialakítja az ellentmondástan új, sajátosan hegeli megfogalmazását, ez azonban csupán akkor érheti el azt a szintet, amelyet az idealista dialektika egyáltalában elérhet, amikor Hegel — miként majd Jénában — leküzdi a frankfurti korszak élményszerű módszertani alapjait: mindenekelőtt az egyén sorsából való kiindulást, és e kiindulópont szükségszerű következményét, azt, hogy a vallást a megismerés fölé helyezi.

Most vegyük kissé közelebbről szemügyre azokat az antinomikus megoldásokat, amelyekhez Hegel szükségszerűen eljutott. Hegel vagy komolyan veszi ezt az objektummentes objektivitást — és akkor minden valamilyen misztikus ködbe vész, vagy pedig hű marad ahhoz az előfeltevéshez, hogy a reflexió nem tűnik el teljesen a vallási életben, hanem dialektikus módon szűnik meg benne — és akkor kiderül, hogy a vallás fogalma tökéletesen alkalmatlan arra, hogy dialektikusan (egyben fenntartva is) megszüntesse magában azokat az ellentmondásokat, amelyeket Hegel szándéka szerint megoldani hivatott. Ebben az utóbbi esetben csupán a szeretet szubjektivitásának egy másik megfogalmazása lesz, amely megőrzi a szeretet hiányosságát: azt, hogy szubjektív jellege folytán képtelen megszüntetni a pozitivitást.

Fordítsuk figyelmünket most a megoldási kísérletek első antinomikus oldalára. Hegel a kézirathoz készített tervezetben a következőt mondja a fichtei filozófiával vitatkozva: „Persze az, hogy valaminek léteznie kell, szükségképpen végtelen igyekezet, ha az objektumot éppenséggel nem lehet leküzdeni, ha az érzékiség és az ész — vagy a szabadság és a természet,

vagy a szubjektum és az objektum annyira teljességgel szembenállóak, hogy mindegyik a b s z o l ú t. Az olyan szintézisek által, hogy sem objektum — sem szubjektum, sem én — sem nem-én, nem szűnik meg ez a jellegük, hogy tudniillik mindegyik a b s z o l ú t. A törvény az objektumok elgondolt egymásra-vonatkozása, isten országában nem lehet elgondolt vonatkozás, mert nincsenek egymásért-való objektumok. Az elgondolt vonatkozás szilárd és maradandó, szellem nélkül való, járom, összetétel, uralkodás és szolgaság — tevékenység és szenvedés — meghatározás és meghatározottság."[113] Magában a kéziratban Hegel azután részletesen megvilágítja az ellentmondásokon való vallási felülemelkedésnek ezt a lényegét. Néhány jellemző részletet idézünk: „A hegy és a szem, amely látja a hegyet, szubjektum és objektum, de ember és isten, szellem és szellem között nincs ilyen űrje az objektivitásnak; az egyik a másik számára csak azért egyik és valami más, mert felismeri őt."[114]

Ezekben a mondatokban már a maga misztikus nyerseségével fogalmazódik meg az azonos szubjektum-objektum: a világ valóságos megismerése egyedül önmegismerés lehet, s az abszolút idealizmusnak ki kell találnia valamilyen szubjektumot, mely a világ folyamatának egyszerre előidézője és megismerője. Frankfurtban Hegel kereken kimondja: istenről van szó. De az élet emez egységének valóban eleven egységnek, emberek egymás közötti kapcsolatának kell lennie, ha ezen, ilyen isteni harmónián alapul. Ez a harmónia Hegel szerint isten országa. Olyan harmónia, „melyben nemcsak sokoldalú tudatuk (mármint az embereké — *L. Gy.*) cseng össze az Egy Szellemben, nemcsak az élet sok alakja az Egy Életben, hanem lehullanak a válaszfalak is a többi, istenhez hasonló lénnyel szemben, s ugyanaz az eleven szellem lelkesíti át a különböző lényeket, amelyek így nemcsak egyenlőek immár, hanem egyek is, nem gyülekezetet alkotnak, hanem közösséget, mert nem valami általánosban, valami fogalomban — mondjuk mint hivők —, hanem az élet, a szeretet által vannak egyesítve — az embereknek ezt az eleven harmóniáját, istenben való közösségüket nevezi Jézus Isten birodalmának."[115]

Csak következetesség Hegel részéről, hogy ezt a legmagasabb rendű szellemi magatartást, a megismerésnek ezt a legmagasabb rendű formáját, a szokásos megismeréssel ellentétben *hitnek* nevezi. Azt mondja erről: „A hit a szellem megismerése a szellem által, s csupán azonos szellemek ismerhetik és érthetik meg magukat, az egyenlőtlenek csak azt ismerik fel, hogy nem ugyanazok, mint a másik."[116] És Hegel nyomatékosan hangsúlyozza, hogy itt nem az értelemnek stb. azonos szintjéről van szó, hanem a szellemtől, a hittől való vallási átitatottságnak az azonosságáról. Az

[113] Nohl, p. 395.
[114] Uo., p. 312.
[115] Uo., p. 321.
[116] Uo., p. 289.

emberek kölcsönös megismerésének ezt a módját szembeállítja „az oly sokat dicsért alapos emberismerettel", „amely persze az olyan szétszabdalt lények számára, akiknek a természete nagy változatosságot, sok és színes egyoldalúságot foglal — egység nélkül — magába, széles terjedelmű és igen célszerű tudomány, de az ilyen lények kezéből mindig kisiklik, amit keresnek: a szellem..."[117]

Ez a szembeállítás azért érdekes, mert itt ismét megfigyelhetjük, hogyan alakulnak ki misztikus burokban egy olyan megismerési módnak a kezdetei, mely később igen fontossá vált Hegel gondolkodásában. A történelmi folyamat megismerésének arról a sajátos módjáról van szó ugyanis, amely a későbbi Hegelt jellemzi, amely a „nem szembeszökő okok" (Engels) feltárásának irányában halad s hasonlóképpen tele van megvetéssel a történelemnek és a történelmileg cselekvő személyeknek pusztán pragmatikus, kicsinyes pszichologizáló megítélésével szemben; Hegel ebben az összefüggésben a komornyikok emberismeretéről szokott beszélni. Persze ez a megvetés itt még egészen más színezetű, mert az ember — isten országában megvalósuló — vallási egységének fellengzősségével függ össze. De ha figyelembe vesszük Hegel társadalmi és történelmi nézeteinek ellentmondásos kialakulását, akkor egyértelmű, hogy csíraformában már itt is jelen van az az álláspont, amely elutasítja az emberi történelem nagy eseményeinek szatócsmódra kicsinyes, pszichologizáló szemléletét.

Minden objektív idealizmus ismeretelméletének alapja, az azonos szubjektum-objektum, itt — mint láttuk — a hit nyíltan vallási alakját ölti. Hegel a hit révén akarja egységre hozni az istenben és az emberben meglevő közös isteni elemet, olyan egységre, melynek át kell hidalnia „az objektivitás űrjét". „Hogyan ismerhetné fel a szellemet, aki maga nem szellem? Valamely szellem kapcsolata egy másik szellemhez a harmónia érzése, egyesülésük; hogyan egyesülhetne, ami különnemű? Az istenségben való hit csak azért lehetséges, mert a hivőben magában istenség lakozik, amely önmagát, saját természetét látja viszont abban, amiben hisz, ha nincs is tudatában annak, hogy amire rábukkant, az az ő saját természete."[118]

Hegel itt következetesen továbbhalad a vallási misztika vonalán, s ezzel megsemmisít minden dialektikus vívmányt, amelyet frankfurti korszaka alatt oly sok fáradsággal harcolt ki. Minden elvész az objektummentes objektivitásnak, a minden tárgyiasság megszüntetésének misztikus ködében. Abban a megfogalmazásban, amelyet erről a szintről ad, tanítása mint tiszta misztika jelenik meg. S egyben feladja éppen azt a mozzanatot, amely — szerinte — a vallásban dialektikus módon meghaladni hivatott a szeretet szubjektív korlátait, nevezetesen azt, hogy a vallás a szeretet és a reflexió dialektikus egyesítése.

A reflexiót kíméletlenül félrelöki mindenütt, ahol komolyan veszi a vallás

[117] Uo., p. 290.
[118] Uo., p. 313.

objektummentes objektivitásának gondolatát, s ezzel lerombolja mindazt, amit fáradságos és mesteri munkával ez idáig létrehozott. Csupán egy igen jellemző részletet ragadunk ki: „Isten fia embernek fia is; az istenség különös alakban mint ember jelenik meg; persze a végtelen és a véges összefüggése szent titok, mert ez az összefüggés maga az élet; a reflexió, amely elválasztja az életet, végtelen és véges részre oszthatja, s csupán a korlátozás, az önmagáért szemlélt véges mutatja az ember fogalmát az istenséggel szembeállítottnak; a reflexión túl, az igazságban nincs szembeállítottság."[119]

Kiindulópontjával szöges ellentétben Hegel itt kizárólagosan állítja szembe egymással a reflexiót és az igazságot. A reflexió ilymódon többé nem lehet szükségszerű eleme az igazsághoz való dialektikus felemelkedésnek, noha még Hegel ekkori módszertani szándékai szerint is annak kellene lennie, Jénától kezdve pedig dialektikájának állandó tényezője lesz — most tehát olyan mozzanat csupán, mely a hamis abszolutizálás révén tévútra vezet. Most az igazság abszolút ellentéteként eltűnik a megismerés legmagasabb szférájából, a szellem önmegismeréséből. Ezért nem véletlen, hogy Hegel — későbbi fejlődésével szöges ellentétben — itt hitnek és nem tudásnak nevezi a világszubjektumnak ezt az önmegismerését. Éppen ez a magyarázata annak, hogy későbbi dialektikájának egyik alapproblémája, a véges és végtelen kapcsolata, amelynek tudományos tisztázásával Hegel később a metafizikus gondolkodás oly sok előítéletét zúzta szét, itt vallási misztériummá, „szent titokká" válik.

Összehasonlíthatatlanul egyszerűbb ennek az antinómiának a másik oldala. Az objektivitás nem mindig vész el ebben a misztikus ködben; Hegel túlságosan is józan és realista ahhoz, kiváltképpen akkor, amikor társadalmi vagy történelmi összefüggések elemzéséről van szó, hogysem komolyan vegye az objektummentes objektivitás vallási követelményét. De ebben az esetben változatlanul fennmarad a társadalmi világ halott objektivitása, pozitivitása, amelyet pedig meg kellene szüntetni, s a vallás úgy jelenik meg mint pusztán szubjektív valami, ami nem áll magasabban a szeretetnél, és magán viseli a szeretet minden korlátját és fogyatékosságát. A tökéletesen vallásivá lett szubjektivitás ebben az esetben megint szembenáll valamiféle halott objektumvilággal, s áldozatul esik e világ hatalmának. A sok fáradsággal kivívott új istenfogalom pedig maga is pozitív valamivé válik. Most egy olyan részletet ragadunk ki, melyben különösen éles megfogalmazásban kap hangot Hegel túláradóan misztikus vallási koncepciójának ez az — öntudatlan — önkritikája. „Bármennyire magasztos is isten eszméje, mégis mindig megmarad a gondolat és a valóság, az ésszerűség és az érzékiség szembeállításának zsidó elve, az élet szétszakítottsága, a halott összefüggés isten és a világ között, amit csak eleven összefüggésnek

[119] Uo., p. 309. sk. A végtelen és a véges viszonyára vonatkozó „szent titok" kifejezés ebben a kéziratban többször is visszatér. Vö. p. 304.

lehet tekinteni, és amiről ebben az összefüggésben csak misztikus módon lehet szólni."[120]

Hegel mindezt nem magára Krisztusra, hanem Keresztelő Jánosra érti, aki szerinte magasabbrendű, teljesebb vallásosságot képvisel. Az isten fia, isten országa stb. jellegű misztikus kategóriák állítólag Keresztelő János alakjában teremtik meg — miként néhány idézetből láthattuk — azt a bizonyos objektummentes objektivitást. De amikor Jézus tragédiájáról lesz szó, látni fogjuk, hogy minél konkrétabban, minél inkább történelmi módon viszi keresztül saját koncepcióját Hegel, annál kevésbé képes rá, hogy fenntartsa ezt a misztikus tendenciát; hiszen fejtegetései ekkor mindinkább a vizsgált antinómia második tagjának vonalán mozognak: vissza az objektumvilághoz.

Látjuk: itt nem magának a valóságnak az egyik eleven dialektikus ellentmondásáról van szó, amelyet Hegel esetleg csak részben értett meg, hanem durva kizáró ellentétről, egyazon probléma két, antinomikus megoldásáról, amelyek valóban kizárják egymást; ellentétességükben pedig világosan felszínre jut a probléma objektív megoldhatatlansága, Hegel akkori kérdésfeltevésének és módszerének helytelen volta. Hegel akkoriban nem tudatosította ezt az ellentétességet, hiszen másként nem állított volna egymás mellé ugyanabban a kéziratban két ilyen, egymást kizáró megoldási kísérletet. De valószínűleg bujkált benne az az érzés, hogy valami nincs teljesen rendben e körül a kérdés körül, s a legkülönbözőbb gondolati segédeszközökhöz folyamodott, hogy divergáló gondolatmeneteit valamiféle harmonikus egyensúlyba hozza. A legfontosabb ezek közül Hegel frankfurti korszakának egyik fő kategóriája: a *végzet*.

Eddigi fejtegetéseink során már többször beleütköztünk ebbe a kategóriába; láttuk, hogy Hegel az államot és a tulajdont is végzetként említi, s ez a megjelölés akkoriban semmi esetre sem pusztán pittoreszk-irodalmias megjelölés volt nála; Hegelnek sokkal inkább az volt a célja vele, hogy dialektikus módon kifejezze a történelmi szükségszerűség sajátos formáját, az embernek és a külvilág pozitivitásának sajátos kapcsolatát. Első pillantásra úgy tűnik föl, mintha vallásfilozófiájának homályát Hegel valamiféle éppennyire misztikus társadalom- és történelemfilozófia homályával akarná bevilágítani. És a sors fogalma, mint látni fogjuk, ekkoriban valóban épp elég homályos és ellentmondásos nála. De minden ellentmondás dacára mégis éppen ezen a ponton kerül felszínre gondolatainak egyik valódi dialektikus magva, úgyhogy megéri a fáradságot, ha közelebbről megvizsgáljuk: mit értett ebben az időben Hegel végzeten?

Gondolatmenete abból indul ki, hogy a polgári társadalom mechanikus, embertelen összefüggéseit — különösen fetisizált formájukban, a büntetés jogi rendszerének formájában, amelyet a kanti etika magáévá tesz és idealizál — szembeállítja az össztársadalmi mozgás eleven dialektikus össze-

[120] Uo., p. 308.

függésével, amelyben az ember egyszerre és elválaszthatatlanul szubjektum és objektum, cselekvő és szenvedő lény. A jog számára a bűnös csupán „létező vétek, személyiséggel bíró bűn"[121] — mondja Hegel. Majd pedig felkutatja azokat az általános társadalmi, tágabb és elevenebb emberi összefüggéseket, amelyekben a bűn megmarad ugyan bűnnek, de a bűnös ember volta nem szűnik meg ilyen mechanikusan embertelen módon. (Emlékeztetjük az olvasót arra, hogy Hegel hasonló gondolatairól már volt szó; lásd 173. old.) Hegel a következőt mondja: „A büntetés közvetlenül a megsértett törvényben van; de a bűnöst megfosztják az egyenlő jogtól, amelyet a bűn révén valami másban megsértett, azaz: rászolgált a büntetésre; az a szükségszerűség, hogy a büntetés bekövetkezik, valami külső dologban van, és megfelel a bűnnek."[122]

A továbbiakban Hegel arra a következtetésre jut, hogy éppenséggel a törvénynek ebből a merev szükségszerűségéből, „fenségéből", amelyet Kant olyannyira csodál és magasztal, szükségképpen következik az életben való véletlenszerűsége. „A büntetés kiérdemlésének szükségszerűségéhez nem fér kétség, de az igazságszolgáltatás gyakorlatában nincs semmi szükségszerű, mert ez mint valami élő dolognak a módosulata el is múlhat, és egy más módosulat keletkezhet; az igazságszolgáltatás ilymódon véletlenszerűvé válik; ellentmondás lehet az igazságszolgáltatás mint általános, mint gondolati képződmény és mint valóságos, azaz mint valami eleven létezőben megvalósuló között."[123] Világos, hogy Hegelnek ez a nézete is a legszorosabban összefügg azzal a polémiával, amelyet Kant és Fichte etikája ellen folytat, s amelyről részletesen beszéltünk. Ebből az ellentétből fejlődik ki később Hegelnek az a fontos állásfoglalása, hogy a leghatározottabban elutasítja Kant és különösen Fichte szokásos eljárását, nevezetesen azt, hogy ezek az egyes konkrét törvénymeghatározásokat a jog fogalmából vezetik le, s nyomatékosan hangsúlyozza velük szemben a pozitív jog egyes mozzanatainak társadalmi-történeti, többé-kevésbé véletlenszerű természetét.

Bennünket azonban most Hegel frankfurti korszakának általános végzetfogalma érdekel. A joggal és a bűnnel kapcsolatos kijelentések csupán a végzet-fogalom egyik kiindulópontját, egyik kiegészítő ellentétét alkotják. Hegel azt akarja kimutatni, hogy a társadalmi életben létezik egy szélesebb, tágabb, elevenebb és ezért valódibb szükségszerűség, mint az, amelyet a törvény jogi alakjában mondanak ki. Az állami-jogi törvénynek a túlértékelése Kant és Fichte esetében is a felvilágosodás általános öröksége, a polgári ideológia forradalom előtti korszakának általános illúziója. Hegelnek ez a polémiája tehát része annak a szélesebb folyamatnak, amelynek során megválik a felvilágosodás számos olyan hagyományától, melyet a berni időben még naiv módon elfogadott s Frankfurtban, dialektikus mód-

[121] Uo., p. 288.
[122] Uo., p. 277.
[123] Uo., p. 278.

szerének kialakulásával párhuzamosan, fokozatosan leküzd; már láttuk, és még többször megfigyelhetjük majd, hogy ezeknek a hagyományoknak a leküzdése igen gyakran valamiféle misztifikált idealizmus útján történik.

Hegel tehát a végzet kategóriájában fogalmazza meg ezt a tágabb és dialektikusabb, elevenebb szükségszerűséget. „De a végzet mezeje szélesebb mint a büntetésé; a bűn nélküli vétek is kihívja, és ezért végtelenül szigorúbb mint a büntetés; szigorúsága olykor mintha a legkiáltóbb igazságtalanságba menne át, midőn a legmagasztosabb vétekkel, a vétlenség vétkével szemben még inkább félelmetesnek tűnik. Hiszen a törvények csupán elgondolt egyesítései a szembeállítottságoknak, így hát e fogalmak távolról sem merítik ki az élet sokoldalúságát; ... de az életnek azokon a vonatkozásain, amelyek nincsenek felbontva, azokon az oldalain, amelyek elevenen vannak egyesítve, túl az erények határain, nincs hatalma (mármint a büntetésnek — *L. Gy.*). Ellenben a végzet csalhatatlan és határtalan, akár az élet... ahol megsértik az életet, történjék ez bármennyire jogszerűen, bármennyire önmagával elégedett módon, ott működésbe lép a végzet, ezért azt lehet mondani: a vétlenség sohasem szenved, minden szenvedés vétek. De egy tiszta léleknek annál nagyobb a dicsősége, mennél tudatosabban sértette meg az életet, hogy megőrizze azt, ami a legmagasztosabb — és a bűn annál sötétebb, minél tudatosabban sérti az életet egy tisztátalan lélek."[124]

Aki ismeri Hegel későbbi történelemfilozófiáját vagy esztétikáját, az már ezekben a sorokban felfedezi a történelmi szükségszerűségről vallott felfogásának, a tragikum elméletének stb. körvonalait.

A büntetés bosszúálló hatalmának, illetve a végzetnek ebben a szembeállításában számunkra a végzet elevenebb és átfogóbb jellege a lényeges. Hiszen épp ebben jut kifejezésre Hegel frankfurti korszakának — gyakran csak öntudatlanul ható — alaptendenciája, hogy tudniillik az „élet" az egész társadalmi mozgás folyamata, ellentétben e mozgás elszigetelten szemlélt mozzanatainak megmerevedett látszatával. Hegel szemében mindenekelőtt az a fontos, hogy a jogi törvény „későbbi mint az élet, és alacsonyabb nála". Sőt Hegel, éppen ebben az utóbb idézett összefüggésben igen közel kerül későbbi dialektikus felfogásához, amikor azt mondja a törvényről: „A törvény pusztán a rés ezen (az életen — *L. Gy.*), a hiányzó élet mint hatalom; az élet pedig ismét begyógyíthatja sebeit, újra visszavezetheti önmagába az elválasztott ellenséges életet. ... saját részét ismeri fel a hiányzóban, mint azt, aminek benne kell lennie, de nincs benne; ez a rés nem valami nem-lét, hanem nem-létezőnek tudott és érzett élet."[125]

Minthogy pedig Hegel szemében a végzet az élet totalitásának, a társadalom egészének ez a dialektikus mozgása, magának ennek az életnek az önpusztítása és önújrateremtése, a társadalom szakadatlan dialektikus önreprodukciója, ezért nem meglepő, hogy a végzetet olyasvalaminek

[124] Uo., p. 283. sk.
[125] Uo., p. 281.

tekinti, ami lényege szerint emberi, jóllehet a végzet szigora — mint láttuk — nagyobb mint a büntetésé. „De a végzetben az ember saját életét ismeri fel, és amikor könyörög hozzá, akkor nem valamilyen úrhoz könyörög, hanem önmagához tér vissza, önmagához közelít."[126]

Igaz ugyan, hogy konkrét esetekben valamilyen idegen tett is kiválthatja a végzetet. De ez mit sem változtat azon, hogy az mégiscsak az ember saját sorsa. Hiszen — mint láttuk — Hegel ismételten hangsúlyozza (lásd 129—130. old.), hogy az ember és a sorsa közti kapcsolat szempontjából egyre megy, hogy az ember aktív vagy passzív részese-e a kiváltó alkalomnak, azaz — Hegel akkori elképzelése szerint — küzdelem és menekülés ugyanoda vezet az ember sorsvonatkozásában.

A végzetnek ezt a lényegi tulajdonságát Hegel csak még jobban kiemeli azáltal, hogy gyökeresen elveti azt a módot, ahogyan Kant mechanikusan alárendeli az egyént a társadalomnak; Kantnál ugyanis a társadalom mindig és mereven csak az általánost, az egyén pedig ugyanilyen mereven csak a különöst képviseli, és az egyén csak olymódon juthat el az általánoshoz, hogy feltétel nélkül aláveti magát az általános elveknek (a kategorikus imperatívusznak) — Hegel tehát elutasítja ezt az elképzelést, az egyén és a társadalom kapcsolatába pedig bevezeti az általános és a különös dialektikáját. Az egyén és a társadalom ebben a végzet-összefüggésben egymással küzdő hatalmak; hatalom áll hatalommal szemben, és a harc mindig megújítja az egésznek az eleven egységét. „A végzetként felfogott büntetés egészen más jellegű; a végzetben a büntetés ellenséges hatalom, valami egyéni... Ebben az ellenséges hatalomban az általános sem olyan tekintetben van elválasztva a különöstől, mint ahogyan a törvény mint általános szemben áll az emberrel vagy hajlamaival mint különössel. A végzet csupán ellenség, és az ember maga is mint küzdő hatalom áll vele szemben; ezzel szemben a törvény mint általános, uralkodik a különösön, s az embert engedelmességre bírja."[127]

Hegel azáltal, hogy az egyént és a társadalmat ilymódon mint egymással küzdő hatalmakat állítja szembe, nemcsak hogy jóval közelebb kerül a társadalom valóságos életéhez, mint Kant, akinél a törvénytől való mindennemű eltérés csak elvetendő dologként jelenhetett meg; a kanti felfogásban éppen ezért magát a társadalom történelmi átalakulását sem lehetett olymódon értelmezni, mint a társadalom önmozgásának, ellentmondásos önreprodukciójának a termékét. Kifejezésre juttatja ez a szembeállítás a másik oldalt is, nevezetesen azt, hogy a társadalomban valamennyi egyéni életmegnyilvánulás összefügg; kifejezi azt az érzést, azt az élményt (egyelőre csak mint érzést és élményt), hogy a társadalmi életnek ez az egysége objektíve érvényre jut mindenben, ami az egyénnel történik, még ha a legindividuálisabb, legprivátabb dolgokról van is szó. Ez a gondolat Hegelnél éppen

[126] Uo., p. 282.
[127] Uo., p. 280.

a bűnös problémájában fogalmazódik meg: a bűnös és a büntetés sorsszerű felfogásában.

Abban a korban, amelyben a polgári társadalom ellentmondásai már nyíltan napvilágra kerülnek, de az ellentmondások végső gazdasági és osztályjellegű okai még nem világosak, még nem lehetnek világosak, általánosan jellemző vonás, hogy a bűn dialektikája olyan ütközőponttá válik, melynek mentén ezek az ellentmondások — filozófiai és költői formában — megjelennek. Mindezt világosan nyomon követhetjük Hegel korának Németországában; Schillertől egészen Kleist „Michael Kohlhaas"-áig egész sor jelentős alkotás foglalkozik ezzel a problémával. De semmi esetre sem pusztán német problémáról van szó; gondoljunk csak arra, hogy mennyi hasonló van az európai költészetben, Byrontól Balzacig.

Egyáltalában nem véletlen tehát, és nem is Hegel valamilyen rigolyája, hogy ezeket az ellentmondásokat akkor szemlélteti a legvilágosabban, amikor a bűnös és a bűn kerül szóba. Hegel tehát hangsúlyozza a társadalom totalitásának eleven hatását a bűnösre, leleplezi azt az önámítást, hogy itt valami tisztán egyéni dologról van szó. „A bűn tévedését, hogy lerombolhatja az idegen életet s ezáltal megnövekedettnek hiszi magát, az leplezi le, hogy a kioltott élet búcsúzó szelleme fellép ellene, miként Banquo, aki barátként jött Macbeth-hez, halálában nem pusztult el, hanem a rákövetkező pillanatban mégis elfoglalja helyét; nem mint a lakoma vendége, hanem mint rossz szellem. A bűnös azt hitte, hogy idegen élettel van dolga; de csak a saját életét rombolta le; mert az élet nem különbözik az élettől, mert az élet az egyetlen istenben van; mert elbizakodottságában elpusztította ugyan, de csupán az életnek a szívélyességét: magát az életet ellenséggé változtatta."[128]

Ha ezt a végzet-koncepciót abból a szempontból vizsgáljuk, hogy milyen jelentősége volt Hegel fejlődésében, akkor két mozzanatot kell megkülönböztetnünk: egyrészt azt az átfogóbb dialektikus összefüggést, amely kezd megjelenni ebben a koncepcióban, bár Hegel itt még homályosan, zavarosan és következetlenül viszi csak végig, másrészt pedig a koncepció frankfurti felbukkanásának azt a különös formáját, amely rossz irányba téríti és eltorzítja az itt napfényre kerülő dialektikus következtetéseket.

Az első mozzanatot világosan megfigyelhetjük az idézett részletekben. Hegel a társadalmi életnek arról az átfogó és eleven összefüggéséről beszél, amelyben az élet halott és pozitív részei mint mozzanatok ebben az eleven összefüggésben, elveszítik halott és pozitív természetüket, s amelyben ezek a részek az egész eleven mozgásának részeivé válnak. Hegel itt rálép arra az útra, amely a Jogfilozófiában elvezet az össztársadalom számára egyáltalában elérhető legfejlettebb felfogáshoz; ezt a felfogást érett korában majd a következőképpen fogalmazza meg: „A szükségszerűség abban áll, hogy az egész fogalmi különbségekre van szétválasztva, és hogy ez a szétválasz-

[128] Uo., p. 280.

tott valami olyan szilárd és tartós meghatározottsággá válik, mely nem halott merev, hanem mindig a bomlásban hozza létre önmagát."[129]

Világos, hogy azok a részletek, amelyeket a frankfurti korszakból idéztünk, távolról sem ilyen tiszták. Ismételjük: Hegelnél ebben az időben a kérdéses összefüggés s annak konkrét meghatározásai inkább csak érzés és élmény formájában voltak jelen, mintsem világos felismerés formájában. De még ha leszögezzük is Hegel akkori gondolati tendenciáinak homályos és zavaros voltát, akkor is tisztán kell látnunk azt az *irányt*, amelyben ezek a gondolatok mozognak. Annál is inkább, mert Hegel itt az általános és a különös dialektikájának további konkretizálására tesz kísérletet, és kiváltképpen arra törekszik, hogy meghaladja a reflexiós meghatározások kanti—fichtei abszolutizálását, s ezeket a reflexiós meghatározásokat a maguk fontos dialektikus összefüggésében értse meg. Fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy amikor Hegel egyes fejtegetéseiben a társadalmi jelenségek pozitivitását az egész összefüggés szükségszerű mozzanataként próbálja értelmezni, és mint mozzanatot dialektikus értelemben megszüntetni, akkor ez a tendencia szöges ellentétben áll fentiekben idézett vallásfilozófiai törekvéseivel: hogy tudniillik minden reflexiót a vallási élet objektummentes objektivitásában igyekszik kioltani. Hegel fejlődésének ebben a szakaszában, amelyben a későbbi alapgondolatok kialakulását még ködös összevisszaságban figyelhetjük meg, világosan felismerhetjük, hogy Engels megállapítása Hegel rendszerének és módszerének ellentmondásáról mennyire ráillik Hegel egész fejlődésére. A frankfurti végzet-koncepció gyümölcsöző mozzanatai pontosan azok a kezdeményezések, amelyek a dialektikus módszer kidolgozására irányulnak. Viszont mindezek a kezdeményezések, amennyiben maga Hegel tudatosan saját vallási koncepciójának alátámasztására használja őket, épp ellenkező irányba mutatnak, tendenciájuk ellentmond Hegel említett célkitűzésének.

Mindez azonban csupán a frankfurti végzet-koncepció egyik oldala: a gyümölcsöző, a jövőbe mutató oldal. A másik, a sajátosan frankfurti oldal abban áll, hogy Hegel ismét közvetlenül az egyénre vonatkoztatja vissza végzet-fogalmának eleven sajátszerűségét, amely pedig éppen abból fakadt, hogy e fogalom az objektív társadalmi összefüggésegészben gyökerezett. Hegel centrális kérdésfeltevése Frankfurtban éppenséggel az egyén sorsa a polgári társadalomban. Amikor Hegel a polgári társadalom problémáival foglalkozik, igen gyakran túllép ezen a szűkös nézőponton, s éppen ezek azok az esetek, amikor — ha még homályos és sejtésszerű formában is — valóságos dialektikus összefüggéseket képes megérteni. De mindezeket a vívmányokat tudatosan arra használja, hogy fő problémájának megoldásához kerüljön közelebb. Ez a visszacsatolás az oka azután annak, hogy saját

[129] Rechtsphilosophie. Leipzig 1911. (Hg. Lasson.) § 270. Zusatz. p. 354. — [A jogfilozófia alapvonalai. Budapest 1971. 270. §. Függelék. p. 288.]

koncepciója egész sor torzulást szenved, hogy visszacsúszik arról a szintről, amelyre gondolatilag egyszer már eljutott.

Ez történik a végzet problémájával is. Amikor Hegel a jogrendszerrel és a büntetéssel ellentétben emberinek nevezi a végzetet, akkor ez a gondolat zavaros ugyan, de annyiban mégis van valami reális magja, amennyiben az „emberi" a társadalmi életet jelenti. Ha viszont ezt a gondolatot közvetlenül visszavonatkoztatja az egyénre, akkor a zavarosság ismétcsak valamiféle misztikába torkollik. Márpedig ez igen gyakran előfordul, amikor Hegel a végzetet tárgyalja, sőt, a hegeli sorsfelfogásnak tudatosan ez a csattanója. A végzet emberi természetéből ugyanis Hegel arra következtet, hogy a sors „megbékíthető".

A megbékítés gondolata elvont tekintetben még nem mond ellent a végzetkoncepció társadalmi természetének. Hiszen ez a társadalmi jelleg épp abban jut igen világosan kifejezésre, hogy Hegel, amikor a büntetés pozitivitásával és e pozitivitás kanti dicsőítésével vitatkozik, akkor nem a társadalmi tartalmak, hanem a pozitivitás formája ellen küzd. Hegel is ugyanazon a polgári talajon áll, mint a polgári jog, vagy a kanti filozófia. Nem törekszik valamilyen gyökeresen más társadalmi rendre, hanem legfeljebb a polgári társadalom bizonyos módosítására, filozófiailag pedig különösen e társadalom jelenségeinek és összefüggéseinek más értelmezésére. A misztika abban a formában rejlik, amelyben Hegel ezt a megbékítést elképzeli. És ennek a kérdésnek itt az a lényege, hogy a végzetet, amely az élet önpusztítása, meg lehet-e békíteni a szeretet révén. „Mert életnek érzik azt is, ami ellenséges, ezért lehetséges a végzetet megbékíteni... Ez az életérzés, amely ismét önmagára talál, a szeretet, és benne megbékül a végzet... Ezért a végzet nem idegen, mint a büntetés; nem szilárdan meghatározott valóságos valami, miként a rossz cselekedet a lelkiismeretben; a végzetben az ember önmagának ébred tudatára, de mint valami ellenségesnek; az egész újrateremtheti magában a békességet, a szeretet révén visszatérhet tiszta életéhez; ilymódon tudata ismét önmagába vetett hit lesz, önmaga megítélése mássá vált, s a végzet megbékélt."[130]

Megfigyelhetjük, hogy abban, amire tudatosan kihegyezi végzet-felfogását, Hegel ismét visszaveszi korábbi fejtegetéseinek lényeges vívmányait: a végzet társadalmi szükségszerűségéből valamiféle „sorsérzés" lesz; az egyén élménye arról, hogy ami vele történik, az szükségszerű. Ennek a tisztán szubjektív élménynek az alapján azután bekövetkezik — a szeretet révén — a sorssal való megbékélés. Ez a szubjektivizálás már önmagában is a valóságos összefüggések tökéletes eltorzítása, hiszen képtelenség, hogy a társadalmi fejlődés objektív meghatározottságaiból következzék az egyéni sors effajta szükségszerűsége. Ez a szubjektivizmus az egyéni sorsnak pontosan azokat a véletlenszerű vonásait abszolutizálja és duzzasztja szükségszerűséggé, amelyeknek a véletlenszerűségét későbbi társadalom- és történe-

[130] Nohl, p. 282. sk.

lemfilozófiájában Hegel igen világosan látja. De ezen túlmenően még arra is igényt formál, hogy a történés állítólagos szükségszerűségébe való puszta szubjektív betekintés valamiféle magasabbrendű objektivitás méltóságát nyeri el; frankfurti korszakában ugyanis azt, hogy a szeretet megbékíti a sorsot, olyan útnak tekinti, mely a koncepciója szerinti vallási élet misztikus objektivitásához vezet.

Nincs mit csodálni tehát azon, hogy Hegel filozófiai szótárából hamarosan eltűnik a végzetnek ez a meghatározása, mégpedig nemcsak e meghatározás szubjektív oldala, hanem azok a mozzanatai is, amelyek csíraformában magukban rejtették a későbbi társadalom- és történelemfelfogást. A gyümölcsöző tendenciák beépülnek Hegel társadalmi dialektikájába, de a végzet megjelölést többé nem használja. A végzetnek a szeretet révén történő megbékítése pedig tökéletesen eltűnik, mihelyt Hegel következetesen társadalmi-történeti szemszögből, nem pedig az egyén nézőpontjából vizsgálja a társadalmi jelenségeket; ez a társadalmi-történeti nézőpont már a jénai korszakban megvalósul.[131]

De a végzet-fogalom alkalmazása a frankfurti vallásfilozófia társadalmi-történeti megalapozására felszínre hozza a módszer és a rendszer általános ellentmondását. Mert bár Hegel addig csűri-csavarja a végzet-koncepciót, míg csúcspontjaként éppen a szeretet révén megbékített végzet ál-objektivitása jelenik meg, de amikor a történelemre alkalmazza ezt a fogalmat, akkor többé nem iktathatja ki azt az objektív dialektikát, amelyet az ide vezető úton dolgozott ki. Márpedig ennek az objektív társadalmi dialektikának a fényében a legmagasabb rendű vallási megoldás, amelyet Hegel keres, úgy jelenik meg, mint *önkéntes lemondás* a végzettel vívott *harcról*, ahol is a végzet a társadalomban és a történelmi körülményekben ölt testet. Holott a végzet-fogalom kidolgozása során Hegel maga is világosan bizonyította, hogy a küzdelemről való lemondás, a sors elől való menekvés éppúgy kihívja a végzetet, mint maga a harc, hogy tehát a menekülés semmi esetre sem képviselhet magasabb rendű álláspontot. Sőt, ugyanezekben az összefüggésekben világosan rámutatott arra is, hogy a harcról való mindennemű lemondás, a szubjektum önmagába való visszahúzódása, szükségszerűen *megszüntetetlenül* hagyja a társadalmi környezet hamis objektivitását: pozitivitását.

[131] A „sors" kifejezés persze Hegel későbbi filozófiájában is előfordul, de immár nem az itt használt sajátos jelentésben. A sors már a jénai előadásokban (1805—1806) is a szükségszerűség egy fajtáját jelenti, amelyről „nem tudjuk, hogy mi a törvénye, mi a tartalma, mit akar". (Realphilosophie, Band II., p. 186.) Ugyanezekben az előadásokban a végzet fogalmát Hegel történetileg az ókornak tulajdonítja (Uo., p. 267.). Hegel ezután is kitart emellett a felfogás mellett. (Vö. Ästhetik II. (Glocknersche Ausgabe [Jubiläumsausgabe] Band 13. p. 101. sk.) — [Esztétikai előadások 2. kötet. Budapest 1955. p. 77—78.]. A Logikában Hegel valamiféle mechanikus szükségszerűség értelmében tárgyalja a sorsot. Hegel, Werke, V., Berlin 1841. p. 187. sk. — [Jubiläumsausgabe Band 5., p. 192—93. — A logika tudománya 2. rész. Budapest 1957. p. 320—21.]

Amikor Hegel ezek után arra vállalkozik, hogy ezeknek az igencsak ellentmondásos módszertani feltevéseknek az alapján felrajzolja Jézus alakját és sorsát, aki, az ő szemében a vallási élet mértékadó történelmi megtestesítője, akkor ebből a kísérletből nem a vallási élet megvalósult példaképe kerekedik ki és nem is a pozitivitás leküzdése a vallás objektummentes objektivitása révén, hanem — Hegel tudatos szándékától függetlenül — egy *tragikus alak*, akiben ezeknek az ellentmondásoknak a megoldhatatlansága testesül meg. Mégpedig — Hegel vallásfilozófiai szándékaival még inkább ellentétben — *történetileg* tragikus alak.

A kézirat tervezetének bevezető szavai igen világosan megfogalmazzák ennek a tragédia történelmi feltételeit. Hegel itt pontosan abból a feszült forradalmi légkörből indul ki, amely Jézus fellépésének idején a zsidóság helyzetét jellemezte. Hegel idevonatkozó fejtegetéseit teljes terjedelmükben idézzük, részint azért, mert ez a történelmi beállítottság nagyon jellemző Hegel tendenciáinak ellentmondására, részint azért, mert felfedezhetjük bennük annak az új, történetibb pozitivitás-koncepciónak egyik sajátos változatát, amellyel a két politikai jegyzettöredékben már találkoztunk. Ezekben a sorokban Hegel nagyon világosan kimondja azt a gondolatot, hogy a pozitivitás fokozódása a forradalom kirobbanásának társadalmi tényezője, vagy jobban mondva: a társadalmi állapot csak akkor jelenik meg a maga kirívó pozitivitásában, amikor már megértek a forradalom feltételei. „Akkoriban, amikor Jézus megjelent a zsidó nemzet körében, ez a nemzet abban az állapotban volt, amely az előbb-utóbb bekövetkező forradalom feltétele, és amely általános jellegét tekintve mindig ugyanolyan szokott lenni. Ha az alkotmányból, a törvényekből elillant a szellem, s a megváltozott szellem többé nem illik hozzájuk, akkor az emberek keresni kezdenek valami mást, törekedni kezdenek valami másra, amit hamarosan mindenki külön-külön meg is talál, s ilymódon azután kialakul a képződmények, életmódok, igények, szükségletek sokasága, amelyek lassanként annyira divergálnak, hogy többé nem képesek fennmaradni egymás mellett, s így végül is robbanásra vezetnek, és valamilyen új általános formának, az emberek valamiféle új kötelékének adják át létüket; minél lazább ez a kötelék, minél több benne az olyan, amit nem egyesít, annál inkább el van vetve benne az új egyenlőtlenségeknek és jövendő robbanásoknak a magva."[132]

E háttér előtt ábrázolja Hegel Jézus tragédiáját. „Minthogy Jézus harcba szállt népe egész géniuszával, és mindenestül szakított világával, ezért sorsa nem teljesedhetett be másként, csak úgy, hogy népének ellenséges géniusza agyonnyomta; az ember fiának dicsősége ebben a bukásban nem negatív, nem az, hogy feladott minden kapcsolatot a világgal, hanem pozitív, az, hogy a természetellenes világtól megtagadta a maga természetét, s inkább a küzdelemben és saját bukásában próbálta menteni a világot, semmint tudatosan alávetette volna magát romlottságának, vagy öntudatlanul hatalmába

[132] Nohl, p. 385.

kerülve továbbtengődött volna benne. Jézus tudta, hogy saját személye szükségszerűen bukásra ítéltetett, és próbálta tanítványait is meggyőzni erről."[133]

Jézus tragédiája itt még némiképp teologikus színezetű: az egyén feláldozása a romlott világ megmentése, „megváltása" végett. De amikor Hegel tovább konkretizálja Krisztusról vallott nézeteit, akkor ismételten szóba hozza, hogy Jézus menekült társadalmi-történeti környezetének konkrét formáitól. Ezért Hegelnek Jézusról is ugyanazt kell mondania, amit a szeretet puszta szubjektivitásáról nemegyszer igen éles szavakkal egyébként mondani szokott: „Ezért a szabadságot Jézus csak az űrben találhatta meg." Itt azután egy egészen más, sokkal tragikusabb formában írja le Jézus tragédiáját.

„Jézus végzete az volt, hogy szenvedjen nemzete végzetétől; vagy magáévá teszi nemzetének sorsát, és viseli annak szükségszerűségét, és megosztja vele élvezeteit, és szellemét egyesíti nemzete szellemével — de feláldozza szépségét, kapcsolatát az istenséggel; vagy eltaszítja magától népének sorsát, de életét így kifejletlenül és élvezetlenül őrzi meg magában; egyik esetben sem tesz eleget a természetnek, az első esetben csak töredékeket érez belőle, s ezeket is beszennyezve, a másik esetben tökéletesen tudatosítja a természetet, de alakját csak mint csillogó árnyékot ismeri fel, amelynek a lényege a legnagyobb igazság, de lemond az érzéséről, lemond arról, hogy tevőlegesen és valóságosan életre keltse. Jézus az utóbbi sorsot választotta, természetének és a világnak a kettéválasztását... De minél mélyebben átérezte ezt az elválasztottságot, annál kevésbé tudta nyugodtan elviselni, és tevékenysége természetének merész reakciója volt a világra; küzdelme pedig tiszta és fennkölt, mert teljes terjedelmében felismerte a végzetet és szembehelyezkedett vele... a tisztának és a tisztátalannak a harca magasztos látvány, amely azonban csakhamar szörnyűségessé válik, amikor a szent maga is megszenvedi az istentelent, s így e kettő vegyüléke tombol — miközben mind a kettő jogtalanul tisztaságot igényel magának — a végzet ellen, hiszen a szent még maga is rabja a végzetnek... Ha valami részben elszakadt a sorstól, részben viszont kötődik hozzá, akkor — akár tudatában van ennek a keveredésnek, akár nincs — csak még félelmetesebben kénytelen széttépni önmagát és a természetet, ha pedig a természet keveredik a nem-természettel, akkor az előbbi megtámadásának érintenie kell az utóbbit is, a búza kifordul a konkollyal együtt, szükségképpen sebet kap az is, ami a természetben a legszentebb, hiszen össze van fonódva az istentelennel."[134]

Jézus alakjának ezzel a tragikus értelmezésével Hegel lerombolja koncep-

[133] Uo., p. 317. A „pozitív" kifejezést itt Hegel mindennapos értelmében használja, és nem abban a sajátos jelentésében, amelyben egyébként ebben az értekezésben szokta.

[134] Uo., p. 328. (Kiemelések tőlem — *L. Gy.*)

cióját a vallási életről, amelynek pedig legmagasabb rendű történelmi megtestesítője éppen Jézus lett volna. Bebizonyosodik, hogy a szeretet puszta szubjektivitásának vallási meghaladása, vagyis az a kísérlete, hogy valamiféle objektummentes objektivitást teremtsen, csak újratermeli, egy magasabb szinten, a szeretet ellentmondásait; azaz a társadalmi meghatározások pozitivitását érintetlenül hagyja, és a menekülés révén — e pozitivitásnak és a szeretet szubjektivitásának kölcsönhatásában — kikényszeríti a végzetet; a változás csupán annyi, hogy a szeretetnek ezek az ellentmondásai itt tragikus megoldhatatlanságukban jelennek meg. Jézus alakjának gondolati felidézése nem szolgál tehát történelmi bizonyítékul a Hegel koncepciója szerinti vallási élet megvalósítható volta mellett, sokkal inkább Hölderlin — Hegel ifjúkori barátja — tragikus alakjainak filozófiai megfelelője, különösen Empedoklész alakjának. Hölderlin és Hegel között persze igen lényeges az a különbség, hogy Hölderlin tragikus haláláig hű maradt a francia forradalom eszményeihez, s ezért a tragikumot tudatosan és szándékosan költői törekvéseinek középpontjába állította, míg Hegel Frankfurtban — épp a szeretet koncepciója révén — meg akarta békíteni a polgári társadalom ellentmondásait, de mivel rendszere, amelyre törekedett, objektív ellentmondásban állt ténylegesen alkalmazott módszerével, és mivel tisztességesen továbbkövette módszerét, jóllehet az ellentétben volt a célul tűzött végkövetkeztetésekkel, ezért tudatos szándékai ellenére ehhez a tragédiához jutott. Hegelnél tehát a tragikus végkövetkeztetés távolról sem olyan tudatos, mint Hölderlinnél.

Sőt, amikor majd a frankfurti Rendszertöredékről lesz szó, látni fogjuk, hogy Hegel, jóllehet itt megoldhatatlan ellentmondásba ütközött, a jelenkor életének ellentmondásait továbbra is ebben a vallási formában próbálja megoldani. A frankfurti korszak valóságos eredményei tehát mindig valamilyen belső harcban nyilvánulnak meg, azoknak a tendenciáknak a szakadatlan — öntudatlan — bírálatában, amelyek akkori törekvéseinek tudatos magvát alkotják. Ez az oka annak, hogy feljegyzéseiben — mint már láttuk — megmaradnak teljesen feloldatlan, kifejezetten antinomikus ellentétek is, de dialektikus módszere éppen „az ellentmondások trágyájában" fejlődik, mert, nem törődve ezekkel az antinómiákkal, mindkét oldalon energikusan továbbköveti módszerét s a két oldal konkretizálásának érdekében fáradhatatlanul gyűjti és gondolatilag feldolgozza a tapasztalati anyagot.

Ezekhez az ellentétekhez tartozik az is, hogy Hegelnek, minthogy a vallási élet objektivitásának megalapozására törekszik, szükségszerűen hangsúlyoznia kell a vallási élet társadalmiságát. Hiszen a szeretet — Hegel szerint — éppen azért szubjektív, mert egyes egyének „pillanatnyi", szükségszerűen elmúló kapcsolata. Hegel mindössze egyszer tesz említést a szeretet társadalmi maximumáról, amennyiben ugyanis a család alapját látja benne (lásd 135. sk. old.). De a vallási életnek az a rendeltetése, hogy az emberek közötti újfajta társadalmi kapcsolatok alapja legyen. (Isten országa, vallási közösség, egyház stb.). És az a tragikus ellentmondás, amelyet nemrég

Krisztus személyes életében és történelmi sorsában láthattunk, újra és újra megismétlődik abban, hogy ezen az alapon lehetetlenség továbbjutni — amit Hegel be is vall — valamilyen szekta létrehozásánál. A kereszténységnek ezt a szektaszerűségét Hegel már Bernben leszögezte. Akkoriban persze, az antikvitásra visszanyúló republikánus nézetei alapján, élesen bírálta és elvetette a kereszténységet. Mostani állásfoglalása sokkal inkább igenlő, anélkül, hogy szemet hunyna az effajta szektaképződés társadalmi határai fölött.

A kisebb közösségek példaadó társadalmi szerepének ez a pozitívabb értékelése a kor általános jellemzője. Újból Goethe Wilhelm Meisterére emlékeztetünk, amelyben a — szellemileg és erkölcsileg kiemelkedő — egyéneknek effajta közössége nemcsak azon dolgozik, hogy a közösséghez tartozó egyéneket a humanizmus értelmében sokoldalúan fejlett emberré nevelje, hanem társadalmi célkitűzésekkel is rendelkezik, nevezetesen azzal, hogy önkéntesen és súrlódásmentesen felszámolja a feudális maradványokat, s az elavult mezőgazdasági termelést tőkés vágányra irányítsa. (A mű folytatásában, a „Wilhelm Meister vándorévei"-ben, amely jóval később keletkezett ugyan, de Goethe már ekkor tervbe vette, ez a közösség már olyan célokat tűz maga elé, melyek az utópikus szocializmus gondolatmeneteit súrolják.) Elméletileg rendkívül kifejező formát öltöttek a német humanizmus jelen szakaszának ezek az illúziói Schillernél. Az ember esztétikai neveléséről írott leveleiben a humanista esztétikai államot állítja szembe a feudális-abszolutista „természetállammal". Majd fejtegetéseit a következő szavakkal zárja: „De létezik-e vajon a szép látszatnak ilyen állama, és ha igen, hol? Ami a szükségletet illeti, minden fennkölt lélekben létezik; ami a valóságot illeti, talán csak... egynémely kisszámú válogatott társaságban..."[135]

Ha közelebbről megfigyeljük Hegel megjegyzéseit azokról a társadalmi következményekről, amelyeket Jézus morális reformtevékenysége, illetve az ész és érzékiség, kötelesség és hajlam kanti dualizmusának megszüntetése von maga után, akkor ismételten fel kell tűnnie annak a rokonságnak, amely Hegel megjegyzéseit Goethe és Schiller humanista illúzióihoz fűzi. A kanti etika leküzdésének kapcsán már utaltunk a rokon tendenciákra (lásd 167. old.), most vizsgáljuk meg Hegel egyik kijelentését a kanti etika leküzdésének társadalmi következményeiről. Jézusról írja Hegel: „A békülékenységből, minthogy a törvény elveszíti benne formáját, a fogalmat kiszorítja az élet, hiányzik az általánosság, amely a fogalomban felölel minden különöst, de ez csak látszatra veszteség: igazi, határtalan nyereség az eleven kapcsolatok gazdagságában azoknak a — talán csekély számú — egyéneknek a körén belül, akikre a békülékenység vonatkozik."[136] (Kiemelés tőlem — *L. Gy.*)

[135] 27. levél.
[136] Nohl, p. 269.

Ezek a gondolatok annyira nyilvánvaló módon érintkeznek Goethe és Schiller humanista illúzióival, hogy rokonságuk nem szorul bővebb indoklásra.

Inkább a tendenciák különbségét kell hangsúlyoznunk e rokonságon belül, hiszen ez a különbség rávilágít a hegeli fejlődés sajátos természetére. A humanista illúziók emberi és társadalmi tartalma Schillernél, és különösen Goethénél, ebben az időben összehasonlíthatatlanul józanabb és realisztikusabb, mint Hegelnél; mindketten, és megint csak főként Goethe, összehasonlíthatatlanul inkább mentesek a vallási elfogultságoktól, mint a frankfurti időben Hegel volt. Éppen ezért a kereszténységgel kapcsolatos magatartásuk jóval kritikusabb és elutasítóbb, mint Hegelé.

De ez csak a dolog egyik oldala. És nem szabad átsiklanunk afölött, hogy Hegel esetében éppen a vallási életre irányuló törekvésében jut kifejezésre — mégha igen homályos és misztikus formákban is — gondolkodásának az a tendenciája, amely túltesz Goethén és Schilleren mind igazi társadalmiság tekintetében, mind pedig abban a tekintetben, ahogyan Hegel számot akar vetni a polgári társadalom problémáival. Mert Hegel sohasem tekinti végcélnak azt a kis csoportot, amelyre a humanista eszmények elevenen hatni képesek; szakadatlanul olyan morálra, olyan emberi magatartásra törekszik, mely képes áthatni az egész polgári társadalmat. Ez a tendencia hajtja Frankfurtban azokhoz a vallási-misztikus következtetésekhez, amelyekről részletesen beszéltünk. Egyszersmind ebben a tendenciában érvényesül a rendszer és módszer ellentmondása, amely gondolkodását mindig is jellemezte. Hegel gondolkodói nagysága pontosan abban rejlik, hogy miközben eszményei felé halad, kíméletlenül felméri mindazokat az ellentmondásokat, amelyek útjába kerülnek, világosan kimondja eszményeinek ellentmondásos voltát, sőt, egyre határozottabban arra törekszik, hogy ebben az ellentmondásosságban alapozza meg lényegüket, mozgásukat és törvényszerűségüket.

Pontosan ez az a tendencia, amely Hegelt mind a polgári társadalom megértésében, mind a dialektikus módszer kidolgozásában Goethe és Schiller fölé emeli. A dialektikus módszer németországi fejlődésének bonyolult és egyenlőtlen volta különösen világossá válna, ha összevetnénk Goethe és Hegel fejlődésének irányát. Goethe összehasonlíthatatlanul közelebb áll a materializmushoz, és kritikus elfogulatlansággal szemlél minden vallási ideológiát. Mégis Hegel volt az, aki a dialektikus módszer kialakításában olyan fokot ért el, amelyet Goethe — eredendő és tanulmányai révén elmélyített dialektikus hajlama ellenére — nemhogy sohasem ért el, de ráadásul még akkor sem volt képes tökéletesen megérteni, amikor (Hegel Logikájának alakjában) készen állt előtte.

Amikor tehát Hegel frankfurti korszakának ezeket a misztikus és zavaros, ellentmondásos tendenciáit vizsgáljuk, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Hegel — alaptendenciáját tekintve — a maguk egészében és mozgásában akarta megérteni a polgári társadalom problémáit. Ez a tendencia

a megbékélésre irányul; de hazugság és apologetika nélküli megbékélésre; olyan megbékélésre, mely a polgári társadalom dialektikus ellentmondásainak felszínre hozásán alapszik. És az ellentmondásoknak ebben a megértésében és kimondásában újra és újra kifejezésre jut Hegel alapvető humanizmusa, a tőkés társadalom humanista bírálata. Bármennyire zavarosak és túlzottan idealisták is frankfurti alapkategóriái, mint például a szeretet, mégis meg kell látnunk ezt az oldalukat: a humanista lázadást a kapitalista társadalom lélektelensége, ocsmánysága és embertelensége ellen. Ha pedig Hegel eközben megbékélésre törekszik, akkor ez a megbékélés elsősorban azt jelenti, hogy felismeri és elismeri a tőkés társadalom valóságos létezését és végső soron haladó voltát.

Hegel polgári értelmezői azonban ezt a vonatkozást is vulgarizálták. Abból a tényből, hogy Hegel már igen korán elutasítja a kanti etikát, és az erkölcsi problémákat később mind határozottabban úgy tekinti mint az össztársadalom puszta részét, mozzanatát, arra következtetnek, hogy Hegel nem látott és nem ismert fel semmiféle ellentmondást egyfelől a polgári társadalom uralkodó szokásai és nézetei, másfelől pedig a morál között. Hegel nézeteinek vulgarizálói azt nem értik meg, hogy Hegel egyebek között éppen azért utasítja el a kanti morált, mert ennek formalizmusa nemcsak valamiféle kiagyalt, hanem egyben mechanikusan merev, ellentmondásmentes összefüggést statuál a morál és a társadalmi intézmények között. Amikor Hegel az egyéni morált mint az egész, mint az erkölcsiség mozzanatát tárgyalja, s ilymódon alárendeli ennek, akkor ez pontosan a kettő mozgalmas és ellentmondásos összefüggését hivatott kifejezni. Amennyire határozott tehát Hegel fellépése a morál területén a kanti formalizmus, illetve az individualista-romantikus, üres okoskodás ellen, éppoly kevéssé adja fel a polgári társadalom humanista bírálatát.

Frankfurtban, ahol Hegel az egyén és a polgári társadalom viszonyából indul ki, gondolkodásának ez az iránya rendkívül világosan látható. Hasonló tendenciákat figyelhettünk meg már a bűn problémájának vizsgálatakor is. De Hegel messze túllép ezen a területen. A szeretet, vagy akár a vallási élet kategóriái mögött is ilyen irányú tendencia rejlik: nemcsak a társadalom objektív igazát bizonyítja az egyénnel szemben, hanem ugyanakkor a társadalommal szembeni humanista-individuális követelések jogosultságát. Jézus tragédiája pontosan abból fakad, hogy ezek az ellentétek egymásba ütköznek. De Hegel nemcsak itt tárja fel ezt az ellentétességet. A kéziratban egy helyütt Mária Magdolnának, az újtestamentum híres bűnösének esetét tárgyalja, kigúnyolja az erről szóló nyárspolgári ítéleteket, és jellemzését a következő szavakkal zárja: „Talán azt akarták mondani, jobb lett volna, ha Mária beilleszkedik a zsidók életsorsába, működik, mint korának automatája, jogszerűen és közönségesen, bűn és szeretet nélkül? Bűn nélkül, hiszen népének kora olyan kor volt, melyben fennkölt lélek nem élhetett

bűn nélkül, de akár ebben a korban, akár bármely más időben visszatérhetett — a szeretet révén — a legfenköltebb tudathoz."[137]

Kézenfekvő lenne azt gondolnunk, hogy Hegelnek ez az álláspontja a sajátos frankfurti kiindulópontból származik, nevezetesen az egyénből mint kiindulási alapból, amelyet majd később, amikor objektivista, általános társadalmi álláspontra helyezkedik, tökéletesen leküzd. De ez az elképzelés túlontúl leegyszerűsítené a későbbi Hegel erkölcstanát. Pillanatnyilag nincs módunk rá, hogy in extenso tárgyaljuk ezt a kérdést, ezért az Esztétikából idézünk egy részletet, amely szemlélteti Hegelnek — a megváltozott módszertannak megfelelően természetesen átalakult, de alapjában véve mégis fenntartott — álláspontját. Hegel itt Goethe és Schiller ifjúkori műveiről beszél; ez a részlet azért is érdekes, mert további adalékul szolgál arra nézve, hogy Hegel nézetei a német klasszikusokéival haladnak egy irányban, és nem a romantika nézeteivel, ahogyan ezt az újhegeliánusok újra és újra hangoztatják. Hegel azt mondja: „Csakhogy az effajta valóban individuális totalitásnak és eleven önállóságnak az érdeke és szükséglete sohasem fog és nem is tud kiveszni belőlünk, bármennyire üdvösnek és ésszerűnek ismerjük is el az állapotok lényegiségét és fejlődését a kialakult polgári és politikai életben. Ebben az értelemben Goethe és Schiller költői szellemének ifjontiságát csodálhatjuk abban a kísérletben, hogy az újabb idők készen talált viszonyai között az alakok elveszett önállóságát próbálják visszanyerni."[138]

Hegel nézeteinek megváltozása, társadalom- és történelemszemléletének nagyobb objektivitása sokkal inkább ennek az álláspontnak a további kiterjesztésében jelenik meg, nevezetesen abban, hogy a bonyolult morális problémákat, amelyek az egyéni szenvedélyekből adódnak, összekapcsolja a történelem hatalmas és szükségszerű folyamatával. Nagyvonalú történelemfelfogást alakít ki, amely mentes ugyan mindennemű moralizálástól, de az emberi aktivitást, az emberi nagyságot és tragikumot mégis helyesen értékeli. Márpedig ez a felfogás szervesen fejlődött ki Hegel frankfurti korszakának belső küzdelmeiből, a viaskodásból, amelyet az egyén és a társadalom kapcsolatának dialektikájával folytatott, ami kitűnik abból is, hogy a jénai korszak kezdetén már kibontakozott formában láthatjuk viszont. Egyik legelső jénai írásában, amelyben a Németország alkotmányáról írt jegyzetét próbálta befejezni, Hegel már olyan jellemrajzokat fest Richelieuről és Machiavelliről, melyekben teljesen egyértelműen megjelenik ez a valódi történeti szellem. És semmi esetre sem pusztán a történelmi folyamat egyes részmozzanatainak humanista módon megszépített felfogásáról van szó, hanem azoknak a forrásoknak az egyikéről, amelyekből Hegel helyes dialektikus történelemszemlélete fakad. Amikor Engels,

[137] Uo., p. 293.

[138] Ästhetik. Band I. Ausgabe Glockner [Jubiläumsausgabe Bd. 12.] p. 266. — [Esztétikai előadások. Budapest 1952. I. kötet, p. 198.]

szembeállítván Hegelt és Feuerbachot, éppen azt dicséri Hegelben, hogy mélyebben és helyesebben értékeli a rossz szerepét a történelmi fejlődésben, akkor ezzel természetesen szélesebb problémakomplexusra utal, mint amelynek kibontakozását a fentiekben vázoltuk, de semmi kétség nem fér hozzá, hogy ez a problémafelvetés az egyik legfontosabb azok közül az áramlatok közül, amelyek a hegeli történelemfelfogás egészébe torkollnak.

7. *A frankfurti rendszertöredék*

Hegel nem fejezte be és nem adta ki A kereszténység szellemét, de nem tudhatjuk, milyen része volt ebben a fentiekben elemzett ellentmondások felismerésének, vagy legalább annak a megérzésnek, hogy rendszerében valami belső ellentmondás rejlik. A frankfurti korszak végéről semmilyen adatunk nincs arra vonatkozóan, hogy milyen szakaszokon keresztül zajlott le Hegel további fejlődése. Pusztán egy rendszernek (vagy rendszertervezetnek) a töredéke áll rendelkezésünkre, melynek fennmaradt változatát Hegel — saját keltezése szerint — 1800. szeptember 14-én fejezte be.[139] Arról sincs semmi tudomásunk, hogy ezt a töredéket milyen előmunkálatok előzték meg. Nem követhetjük tehát nyomon azokat a konkrét átmeneteket, amelyek A kereszténység szellemétől ehhez a munkához vezetnek. Csupán azt figyelhetjük meg, hogy Hegel hol tartott filozófiailag körülbelül egy-másfél évvel A kereszténység szellemének a befejezése után. Részben az is megkönnyíti ezt a vizsgálatot, hogy ez utóbbi művének filozófiai alapgondolata — az, hogy a filozófia a vallási életben tetőződik be — megmarad a Rendszertöredékben is, sőt, először éppen itt kap általános filozófiai megfogalmazást. Viszont megnehezíti a dolgot, hogy Hegel dialektikus módszere ebben a műben, mint ezt hamarosan látni fogjuk, jóval magasabb szinten jelenik meg, mint a korábbi frankfurti írásokban. Ezért konkrétan nem tudjuk felrajzolni azokat az utakat, amelyeken Hegel eljutott sajátos dialektikájá-

[139] Ebből a kéziratból mindössze két írott ív (Nohl kiadásában egyenként háromhárom nyomtatott oldal) maradt fenn. Hegel saját lapszámozása alapján a kézirat feltehetően 47 hasonló ívből állt, ezekből a 8. és a 47. maradt meg. (Nohl, p. 345.) Kétséges, hogy Hegel maga befejezettnek tekintette-e ezt a művét. Az 1800. november 2-i keltezésű levelében mindenesetre még jelenidőben ír Schellingnek rendszerező munkáiról. Persze semmi bizonyosat nem mondhatunk arról, hogy ez a kijelentés erre a töredékre vonatkozik-e vagy esetleg már új munkák kezdetére. (Rosenkranz, p. 143.) E rendszer előmunkálatai, vagy akár Hegel más egyidejű munkái nem ismeretesek. A Positivität des Christentums-hoz („A keresztény vallás pozitivitása") írt bevezetésről, amely valamivel később keletkezett, a következő (8.) részben lesz szó. Hoffmeister, Hegel kéziratainak felülvizsgálata alapján azt állítja, hogy az a rövid tanulmány, amely Schiller Wallensteinjáról szól, és amely mindezideig a késői berlini írások között szerepelt (a Glockner-féle kiadás [Jubiläumsausgabe] 20. kötetében, p. 456. skk.) szintén ehhez az időszakhoz tartozik. (Hoffmeister, p. 456. sk.) Minthogy a rövid dolgozat mindössze Hegel ismert végzet-felfogásának változatait tartalmazza, megelégszünk e tény regisztrálásával.

nak ehhez az első, világos megfogalmazásához; pusztán találgatásokra, feltételezésekre kényszerülünk.

Tekintettel a két részlet rendkívül töredékes jellegére, nyilvánvalóan lehetetlen akárcsak feltevésekbe bocsátkoznunk is arra vonatkozóan, hogy milyen lehetett Hegel akkori filozófiájának szisztematikus felépítése, hogy milyen problémákat állított középpontba, miként kapcsolta dialektikusan össze az egyes fokokat egymással stb. Csupán a filozófia és a vallás kapcsolatára találunk világos feleletet az első részletben. Így hát nem tehetünk egyebet, minthogy eddigi és későbbi filozófiai fejlődésére vonatkoztatva szemügyre vesszük azokat az egyes kérdéseket, amelyeket Hegel a fennmaradt részletekben felvet.

Ismét találkozhatunk a frankfurti korszak alapvető problémáival: az élet és a halott objektivitás ellentétével, illetve ennek az ellentmondásnak a vallási életben való megoldásával. Ilyen értelemben tehát Hegel fenntartja A kereszténység szellemének filozófiai alapvonalát, és az is igaz, hogy itt még nyersebben fogalmazza meg a rendszer vallási betetőzésének gondolatát; de ugyanazok a problémák ezekben a részlettöredékekben jóval dialektikusabban fogalmazódnak meg, mint A kereszténység szellemében.

A dialektikához való módszertani átmenet Hegel esetében, mint láttuk, annyit jelent, hogy relativizálja az egyes fogalmak merev egyértelműségét, árnyalja a fogalmakat elválasztó éles határokat, a fogalmakat mindinkább egymásból kezdi kifejteni, s feloldja merev és rideg metafizikus abszolútságukat. Úgy tűnik, hogy Hegel frankfurti korszakának ez az általános filozófiai tendenciája a Rendszertöredékben tudatos módszerré vált. Emlékezzünk csak arra, hogy Bernben még milyen mereven állt egymással szemben az élő és a holt, a szubjektív és az objektív stb. A kereszténység szelleme — minden misztikája ellenére — éppen ebben a tekintetben, az ellentétek metafizikus merevségének feloldásában, jelent fontos előrelépést. Egyes pontokon pedig, különösen a kanti etika elleni filozófiai küzdelemben, azt is láthattuk, hogy ez a tendencia Hegelnél fokozatosan filozófiailag tudatos törekvéssé vált. A Rendszertöredékben Hegel további tudatos és jelentős lépést tesz előre azon az úton, amelyen kialakítja fogalmainak dialektikus rugalmasságát, felismeri változékonyságukat, egymásba való átmeneteiket.

A fennmaradt első töredék egy mondat közepén kezdődik és egy mondat közepén ér véget. Az élet kérdéséről van szó, az élő egyén és az őt körülvevő világ kapcsolatáról. Hegel ezt a kapcsolatot két egésznek a kapcsolataként értelmezi. Az ember külső környezetének összefüggő, szervesen öntörvényű természetét itt lényegesen világosabban és egyértelműbben mondja ki, mint korábban. Jóllehet az élet újrateremtésének hegeli eszménye eleve magában foglalja a külvilág effajta felfogásának lehetőségét és szükségszerűségét, de a korábbi feljegyzésekben ez a probléma épp hogy csak feltűnik a láthatáron. A konkrét elemzésekben kiváltképpen az a helyzet, hogy az ember környezetén Hegel közvetlenül csupán a társadalmi környezetet érti. Bár a természet

újra és újra felbukkan a fejtegetések látóhatárán, de csak ott, ahol a legszorosabban összefügg az ember társadalmi életével; csak ott, ahol felmerül a kérdés: vajon az emberi társadalom valamely meghatározott történelmi formája összhangban van-e a természettel, vagy ellentétes vele, elidegenedett tőle.

Hegelnél mindeddig szó sem volt természetfilozófiai problémákról, mint ahogyan nem találkozhattunk olyan ismeretelméleti problémák vizsgálatával sem, melyek a konkrét társadalom- és történelemfilozófiai kérdésektől függetlenek lettek volna. Azt megállapíthattuk ugyan, hogy a társadalom és a történelem ellentmondásainak fejlődése Hegelt igen mélyenszántó módszertani elemzésekre késztette és a dialektikáról formált képét határozottan továbbfejlesztette, de a rendelkezésünkre álló anyag semmiféle olyan támpontot nem nyújt, mely a természetfilozófiai problémákkal való elmélyült foglalkozásra utalna. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy Hegel Frankfurtban jóval behatóbban tanulmányozta Schelling műveit, mint Bernben; ez már abból is kiderül, hogy Schelling terminológiája sok helyütt átszínezi Hegel nyelvezetét is. Ezek az írások azonban nem közvetíthettek konkrét természettudományos ismereteket. Márpedig Jénában azt láthatjuk, hogy Hegel csakhamar igen határozottan beleveti magát a természetfilozófia problémáiba, sőt konkrét természettudományos kérdésekben is elmélyed. Jénában szoros barátságban áll különböző természettudósokkal. 1804-ben tagja lesz a jénai Ásványtani Társaságnak, és még ugyanabban az évben a Westfaleni Természetbúvárok Társaságának stb.[140] Igaz ugyan, hogy a frankfurti időkből ránk maradt néhány füzetlap, amely geometriai kérdésekkel foglalkozik, de Hegel ezeket 1800. szeptember 23-i dátummal látta el, tehát abból az időből származnak, amikor a rendszertervezetet már megfogalmazta.[141]

A rendszertervezet az eddigiektől tökéletesen eltérő módon tárgyalja a természetfilozófia problémáit. A meglevő részlettöredékek alapján persze igen nehéz eldönteni, hogy ez a módszertanilag új fordulat meddig terjed. Mindenesetre nem lényegtelen az effajta kérdésfeltevés puszta ténye sem, annál is kevésbé, mert e néhány lapon újra és újra felbukkan. A második részlet elején — persze rendkívül homályosan és misztikusan — a tér és idő problémájáról van szó, amit sajnos márcsak azért is csaknem kilátástalan valóban megfejteni, mert nyilvánvaló módon csak az utolsó végkövetkeztetések maradtak meg egy olyan hosszabb fejtegetésből, amely elveszett. Ha azonban tekintetbe vesszük a fenti tényeket, azt a hallatlanul gyors tempót, amellyel Hegel Jénában beleásta magát a természetfilozófiai problémákba, akkor talán nem túl merész feltételezés, hogy a rendszer-

[140] Hegelnek ezekről a jénai kapcsolatairól és foglalatosságairól lásd: Rosenkranz, p. 220.

[141] Hoffmeister, p. 288. skk. és p. 470. skk.

tervezet előmunkálataihoz hozzátartoztak természettudományos kérdésekkel foglalkozó tanulmányok is.

Az első részlettöredékben Hegel úgy ábrázolja az életet, mint valamilyen totalitás kapcsolatát egy másik totalitáshoz. (Önkéntelenül is Hegel későbbi felfogása jut az eszünkbe, amely szerint minden valóságos totalitás dialektikus összefüggését olyan körnek tekintette, amely maga is csupa körökből áll.) Itt mind az egyén, mind a világ „végtelen sokaság"; ezen belül az egyiket, az egyént „pusztán kapcsolatban tekintjük, létét csak mint egyesüléssel bírót — a másik részt (amely szintén végtelen sokaság) csak a szembeállítottságban tekintjük, léte csak a másik résztől való elválasztottsága révén tartalmas... Az első rész organizáció, egyén."[142] Ebben a részletben közvetlenül arról van szó, hogy Hegel szubjektivizálja az egyén és az objektív valóság ellentétét. Az pedig magától értetődő, hogy Hegelnél, az idealista gondolkodónál, erős hajlamot találhatunk az effajta szubjektivizálásra, amennyiben a „tételezés" dönt arról, hogy mit kell egyesítésként s mit elválasztottságként tekinteni. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy ez a szubjektivizálás egyszersmind tartalmazza az egyén és az objektív valóság eddigi merev szembeállítottságának relativizálását, s elevenebb, mozgalmasabb, változékonyabb kölcsönhatást létesít közöttük. Hegel a következőképpen jellemzi ezt a kölcsönhatást: „Az egyéniség fogalma magában foglalja mind a végtelen sokrétűséggel való szembeállítottságot, mind pedig az összekötöttséget ugyanezzel; az ember individuális élet, amennyiben más mint az összes többi elem és más mint a rajta kívül eső individuális élet végtelensége, de csak annyiban individuális élet, amennyiben egy az összes többi elemmel, a rajta kívül eső élet minden végtelenségével; — csak annyiban, amennyiben az élet egésze megosztott, s ő az egyik rész, minden egyéb pedig a másik, csak annyiban, amennyiben nem rész, és semmi nincs tőle elkülönítve."[143] Az egyén és a világ ellentétének a „tételezésen" keresztül történő relativizálásából tehát nemcsak az következik, hogy az egyes élőlényeket egyszerre úgy is tekinthetjük, mint az egyesítés effajta — relatív — centrumát, és úgy is mint az egész puszta részét, tehát mint valamely másik egyén külvilágát, hanem az is következik belőle, hogy minden egyén olyan egységként jelenik meg, melynek az a fundamentuma, hogy egyidejűleg áll fenn az egyesülés és az elválasztottság az őt körülvevő világgal.

Ezt az összefüggést azután — Hegel szerint — két különböző módon lehet vizsgálni. Kiindulhatnak az „osztatlan élet"-ből („A kereszténység szellemé"-nek vallási életéből). Ebben az esetben minden egyén csupán az „élet egyik megnyilvánulása", s a reflexió mindezeket a megnyilvánulásokat „mint nyugvó, fennálló, szilárd pontokat, mint egyéneket rögzíti"[144]. Egy-

[142] Nohl, p. 346.
[143] Uo., p. 346.
[144] Uo., p. 346.

részt tehát azt a fontos és döntő szerepet tulajdonítja a reflexiónak, hogy az egyediségek általa rögzülnek egyéniségekké, másrészt viszont a reflexió úgy jelenik meg, mint pusztán szubjektív valami, amennyiben az élet önmagában véve osztatlan, és csak a tételezés viszi bele és rögzíti meg benne az elkülönülésnek ezt a mozzanatát. A fiatal Hegel fejlődésében ez az a pont, ahol a legkiélezettebb formában jelenik meg a reflexió felemás, itt még megoldatlan értelmezése. Az a megoldás, amelyhez Hegel eljuthatott, nevezetesen a reflexió objektivitása, a fejlődés későbbi, magasabb fokának eredménye.

Még világosabban tűnik elő ez a megoldatlan kettősség ott, ahol Hegel a tételezés alacsonyabb szintjéről beszél. Itt „feltételeznek valami élőt, mégpedig számunkra, mint szemlélők számára". Ezáltal Hegel szemében létrejön az én és a természet ellentéte, egyfelől „mint sokaság, mint organizációk, egyének végtelen sokasága", másfelől „mint egység, mint egyetlen organizált, elválasztott és egyesített egész" között. Ez a szép és helyes meghatározás „mindössze" abban az idealista alaphiányosságban szenved, hogy maga is tételezés csupán, mégpedig a szemlélődő egyén általi tételezés. Nem maga az élet, hanem pusztán „az élet tételezése, hiszen az életbe a reflexió belevitte fogalmait, a kapcsolatot és elválasztottságot, az egyedit, a magáértfennállót és az általánost, az összekötöttet, az előbbit mint korlátozottat, az utóbbit mint korlátlant — s így az életet a tételezés révén természetté tette"[145]. A természet tehát úgy jelenik meg, mint a tételező énnek, mégpedig sajátosan mint a reflexiót tételező énnek a terméke.

Mármost fejlődésének ezen a fokán Hegel számára ez a kettéosztás határozza meg a filozófia és a vallás kapcsolatát. Röviden: az élet fent említett két megjelenési formája közül az első a vallásnak, a második a filozófiának felel meg. Ez az ellentét a szellem és a törvény ellentétében nyilvánul meg. A törvény Hegelnél „puszta egység... pusztán kigondolt, élettelen valami... A szellem életet adó törvény, egyesülve a sokrétűvel, amely ezáltal életre keltett valami." Ez indokolja, hogy az embernek túl kell lépnie az én—természet tételezettségen, hogy eljuthasson a valóságos élethez, az eleven kapcsolathoz. Mert hiszen amikor „a természet nem önmagát éltető élet, hanem a reflexió révén — igaz: a legméltányosabban — kezelt és rögzített élet, akkor... a természetet szemlélő, gondolkodó élet még érzi ezt az ellentmondást... és ez a gondolkodó élet kiemeli az alakból, a halandóból, az elmúlóból, a végtelenül szembeállítottból, az egymás ellen hadakozóból azt, ami élő, ami mentes a mulandóságtól, a kapcsolatot a halott és önmagát pusztító sokrétűségből, nem valami egységet, valami elgondolt kapcsolatot, hanem a határtalanul élő, határtalanul erős, végtelen életet, és istennek nevezi ezt — ez az élet többé nem gondolkodó vagy szemlélő, mert objektumában nincs semmi, ami reflektált, ami halott"[146].

[145] Uo., p. 346. sk.
[146] Uo., p. 347.

Látjuk: Hegel teljesen hamisítatlan misztikához jutott el azáltal, hogy filozófiai megfogalmazásba öntötte frankfurti korszakának fő tendenciáját: törekvését az eleven életre, amely megszüntet mindent, ami halott, pozitív, ami objektív és reflektált. A vallás és a filozófia viszonyának meghatározása éppen ezért — következetesen — a filozófia feloldása a vallásban. A filozófia mint a reflexió álláspontja csak valamiféle kanti végtelen progresszushoz (a későbbi hegeli „rossz végtelenség"-hez) vezethet. Ezt a végtelen progresszust, Hegel akkori véleménye szerint, nem lehet a filozófián belül lezárni. A végtelen progresszust, a „rossz végtelenséget", amely a halottat és a pozitívat mindig újból mint halottat és pozitívat kénytelen tételezni, csak akkor lehet lezárni, csak akkor lehet túllépni rajta, ha eljutunk valami olyan *léthez*, mely kívül esik a reflexión. Hegel itt a következőképpen írja le ezt a folyamatot: „Minden egyes kifejezés reflexiónak a terméke, s ezért mindegyikről, mint tételezettről, ki lehet mutatni, hogy azáltal, hogy tételezünk valamit, egyben valami mást nem tételezünk, kizárunk; de ennek a nyugvópont nélküli sodródásnak egyszer s mindenkorra irányt kell szabnunk azáltal, hogy nem felejtjük el: az, amit például szintézis és antitézis kapcsolatának neveztünk (a fennmaradt kéziratból hiányzik ennek a pontnak a megvilágítása — *L. Gy.*), nem tételezett, értelmes, reflektált valami, hanem olyasvalami, aminek a reflexió számára az az egyedüli jellemzője, hogy a reflexión kívül eső lét... Éppen ezért a vallással meg kell szűnnie a filozófiának, mert a filozófia gondolkodás, mert benne van részint a nem-gondolkodásnak, részint a gondolkodónak és az elgondoltnak az ellentéte; az a feladata, hogy minden véges dologban kimutassa a végességet, és az ész révén követelje e dolog kiegészítését, s kiváltképpen az, hogy a maga végtelenje révén kimutassa a téveszméket, és hogy ilymódon a maga körén kívülre helyezze azt, ami valóban végtelen."[147] (Kiemelések tőlem. — *L. Gy.*) A filozófia feladata tehát az, hogy a vallás érdekében kritikailag megszüntesse önmagát.

Ez „a reflexión kívül eső lét" tehát a vallás területe. Éppen ezért Hegel véleménye szerint ez nem valamiféle kigondolt, értelemszerű kapcsolat az ember és a világ között, hanem megélt kapcsolat. A korabeli filozófiával vitatkozva Hegel hangsúlyozza, hogy az ember felemelkedése, ami a vallásban végbemegy, nem „a végestől a végtelenhez" való felemelkedés, „hiszen ezek csak a puszta reflexió termékei, és elválasztott voltuk — mint ilyeneké — abszolút, hanem a véges élettől a végtelen élethez" való felemelkedés.[148] Ebben a végtelen életben megszűnik a részeknek, azaz egyszersmind az embereknek az elválasztott rész-léte; „a korlátozott élet a végtelenségbe emelkedik; és egyedül azáltal, hogy a véges maga élet, magában foglalja azt a lehetőséget, hogy felemelkedjék a végtelen élethez"[149]. Hegel

[147] Uo., p. 348.
[148] Uo., p. 347.
[149] Uo., p. 348.

ezek után leírja, hogy miként kell lejátszódnia annak a folyamatnak, amelynek során a véges élet a végtelen élethez emelkedik. „Ha az ember... a végtelen életet, mint az egésznek a szellemét önmagán kívülre helyezi, minthogy ő maga korlátozott lény, akkor ezzel egyben önmagát is kívülhelyezi önmagán mint korlátozott lényen, és felemelkedik az élőhöz, a legbensőségesebb módon egyesül vele — akkor istent imádja."[150]

Az előző kézirat elemzése kapcsán részletesen foglalkoztunk azzal a kérdéssel, hogy Hegelt milyen társadalmi tendenciák űzték e felé a vallási élet felé. Most, amikor előttünk állnak utolsó frankfurti munkájának szélsőségesen misztikus filozófiai megfogalmazásai, röviden ki kell térnünk azokra a filozófiai problémákra, amelyek meghatározzák ezeknek a hegeli megfogalmazásoknak a sajátos formáját. Hegelnek ezek a töredékei, akárcsak Schellingnek „A transzcendentális idealizmus rendszere" c. munkája, amely kb. akkor jelent meg, amikor Hegel ezeket írta, azt a pontot képviselik, ahol a klasszikus német filozófia rálépett az objektív, az abszolút idealizmus útjára.

A szubjektív és az objektív idealizmus közötti átmenet a valósággal szembeni filozófiai magatartás kérdése; az a kérdés, hogy milyen a filozófia viszonya a léthez, amely a tudattól függetlenül létezik, és ezért egyben a filozófiai materializmushoz való viszony kérdése is. (Függetlenül attól, hogy ez utóbbit nyíltan kimondják-e, vagy elhallgatják.) Kant szubjektív idealizmusa, miként Lenin találóan jellemezte, még ingadozott a materializmus és idealizmus között, kompromisszum volt a kettő között. Lenin azt írja: „Amikor Kant azt feltételezi, hogy képzeteinknek megfelel valami rajtunk kívül létező, valami magábanvaló dolog, akkor materialista. Amikor ezt a magábanvaló dolgot megismerhetetlennek, transzcendensnek, túlvilágnak nyilvánítja, akkor idealista."[151]

Ismeretes, hogy Fichte tudománytana a radikális és következetes szubjektív idealizmus értelmében számolta fel ezt a kompromisszumot. Hegel és Schelling pedig — Kanton és Fichtén túllépve — a filozófia problémáinak objektív-idealista megoldására törekedtek. És miután a filozófia történetének általánosan elterjedt felfogása szerint Hegel ebben a vonatkozásban bizonyos fokig Schelling tanítványa, a schellingi tendenciák folytatója, ezért az általános kérdés vizsgálatával egyidőben néhány szóban ki kell térnünk kettejük kapcsolatára is. (Schelling és Hegel tendenciáinak részletes szembesítésére a következő fejezetben kerül csak sor, ahol majd behatóan megvizsgáljuk jénai együttműködésüket, illetve azt a folyamatot, amelynek során Hegel kritikailag túlhaladta a dialektika schellingi típusát.)

Annyit már itt elmondhatunk, hogy az objektív idealizmus első hegeli megfogalmazása nem schellingi hatások eredménye, hanem Hegel tár-

[150] Uo., p. 347.

[151] Empiriokritizismus. [Sämtliche] Werke XIII. [Wien—Berlin 1927.] p. 192. — [Materializmus és empiriokriticizmus. Összes Művei 18. Budapest 1964. p. 182—3.]

sadalmi-történeti kérdésfeltevéseinek következménye, mely szervesen nőtt ki a társadalmi-történeti talajon felmerült ellentmondásokból. Magától értetődő módon még kevésbé lehet szó arról, hogy Hegel lett volna hatással Schellingre. Schelling objektív idealizmusát az a törekvése hozta létre, hogy Fichte dialektikáját valamiféle természetfilozófiával egészítse ki. Viszonylag hosszú időt vett idénybe, amíg Schelling tudatosította az ellentétet saját dialektikája és a fichtei dialektika között. (Ezt a felismerést valószínűleg megkönnyítette a Hegellel való személyes érintkezés.) A klaszszikus német filozófia objektív idealizmusának két jelentős képviselője tehát egymás mellett, első pillantásra párhuzamosan fejlődik.

Ez a párhuzamosság azonban látszat csupán. Az objektív tényállást nem homályosíthatja el, hogy Jénában mindkét filozófus — néhány éven át — azzal ámította magát, hogy filozófiai tendenciáik egészen szoros kapcsolatban állnak. Valójában ellentétes utat jártak be az objektív idealizmus felé; jénai együttműködésük csupán e két ellentétes út kereszteződési pontja volt, ahol a szubjektív idealizmus ellen folytatott közös küzdelem szükségszerűsége átmenetileg elfedte azokat az ellentéteket, amelyek akkoriban csak csíraformában voltak jelen.

Ha röviden és sematikusan fejezzük ki, akkor az objektív idealizmus számára két lehetőség nyílik az objektív valóság problémájának feldolgozására (természetesen mindkettő csupán látszatmegoldás, s itt csupán az a célunk, hogy röviden vázoljuk a megoldási lehetőségek két típusát). Az első lehetőséggel Hegel frankfurti korszakában találkoztunk. Az empirikus valóságot — akárcsak Kant és Fichte — úgy értelmezi mint a filozófiai szubjektum „tételezésének" a termékét. De ezen felül léteznie kell még egy másik, „nem tételezett" valóságnak, amely a tulajdonképpeni, az emberi tudattól független valóság — valamiféle vallási valóság, s ez a valóság leginkább abban leplezi le a maga szélsőségesen idealista természetét, hogy állítólag a szubjektív és az objektív elv megélt egysége, az ember és a világ ellentétének a feloldása az embernek és az istennek az egységében. Kialakul tehát a misztikus álvalóság szférája, amely vagy teljesen tartalmatlan — olyan éjszaka, melyben minden tehén fekete, miként később Hegel a Fenomenológiában gúnyolódik ezen —, vagy pedig valamilyen irracionális tartály, amelyet önkényesen meg lehet tölteni tetszés szerinti reakciós tartalmakkal. Az idealizmus eme válfajának filozófiatörténetileg legfontosabb megjelenési formája Schelling későbbi, úgynevezett „pozitív filozófiája" (azért nevezte így, hogy mint ifjúkori „negatív filozófiájá"-nak kiegészítését mutassa be), amely előfutárává vált a későbbi reakciós-irracionalista filozófiák egész sorának Kierkegaardtól Heideggerig. (Schelling késői filozófiájával kapcsolatban lásd: „Az ész trónfosztása" c. könyvem második fejezetét.)

Az objektív idealizmus második típusa a hegeli filozófia kibontakozott formája. „A szellem fenomenológiájá"-ban Hegel e filozófia programját abban jelöli meg, hogy a filozófia feladata a szubsztancia átváltoztatása

szubjektummá; ebben a filozófiában tehát úgy kell megjelennie az egész világnak, mint a szellem önteremtési és önmegismerési folyamatának, amelyen belül minden objektív valóság csupán egy-egy foka a szellem „külsővé-válásának". Amikor „A szellem fenomenológiájá"-nak marxi bírálatáról lesz szó, részletekbe menően látni fogjuk, hogy ez a felfogás a feje tetejére állítja és elemeiben is eltorzítja a szubjektivitás és az objektivitás minden vonatkozását. Itt mindössze arra utalunk, hogy minden idealista deformációja ellenére mégis ez volt az objektív idealizmus egyetlen formája, amely progresszív értelemben ki tudta dolgozni az emberi haladás dialektikáját, a természet és a történelem törvényszerűségét; ez volt az objektív idealizmus egyetlen formája, mely magában rejtette azokat az elemeket és tendenciákat, amelyek lehetővé tették későbbi materialista talpra állítását. Az objektív idealizmus másik típusa szükségképpen reakciós.

Röviden és sematikusan — hiszen a későbbi vizsgálódásoknak elébe vágva ez a leegyszerűsítés szükségszerű — azt mondhatjuk: Hegel fejlődése az objektív idealizmus reakciós változatától ennek haladó megfogalmazása felé tart, míg Schelling az ellenkező úton jár. Látni fogjuk, hogy kezdetben Schelling egészen naiv módon építette be a természetfilozófiát a fichtei ismeretelméletbe, és első természetfilozófiai próbálkozásai esetenként olyan messzemenő materialista beütésekről tanúskodnak, amilyenekhez hasonlót Hegelnél sohasem találunk; de minthogy képtelen volt eljutni az idealista dialektika valóságos csúcsára (és minthogy a társadalom és a történelem problémáit jóval felszínesebben ismerte és kezelte, mint Hegel), ezért nála az objektív idealizmus problémáinak megoldása mindinkább olyan irányt vesz, melyhez hasonlót Hegel frankfurti válságkorszakában figyelhettünk meg.

Hegel frankfurti gondolkodásának válságos ellentmondásossága abból a néhány töredékből is megállapítható, amely rendszertervezetéből fennmaradt. Egyfelől érdekes, hogy Hegel még akkor sem veszíti el teljesen filozófiai józanságát, amikor gondolkodásának válságos tendenciája a legszertelenebb, legirracionálisabb, legmisztikusabb következtetések felé hajtja, és inkább helyt ad olyan gondolatoknak, melyek a legkiáltóbb ellentmondásban állnak misztikus posztulátumaival, semmint áldozatul essék egyfajta tökéletesen misztikus irracionalizmusnak. Láttuk: ennek a hegeli töredéknek az a lényege, hogy a filozófia feloldódik a vallásban. Ugyanakkor azt is láttuk, hogy ez a feloldás egyben a gondolkodás, a reflexió szférájának elhagyását is tartalmazza. Érdekes viszont megfigyelnünk, hogy Hegel éppen akkor, amikor a gondolat birodalmán túl, isten imádatát próbálja meghatározni (lásd a Nohl idézetet: 347. old., itt: 228—229. old.), akkor öntudatlanul ismét visszacsempészi a filozófia kategóriáit isten imádatába, s ezzel egész vallási irracionalizmusát lerombolja. Itt ugyanis azt mondja, hogy az ember ebben a vallási szférában valamiféle sajátos formában, tudniillik „önmagán kívül" „t é t e l e z i" mind a végtelen életet, mind önmagát, azaz maga a vallási élet is csak a szubjektum filozófiai aktivitásának a terméke, vagyis

azt mondhatnánk — bizonyos fokig előlegezve ezzel „A szellem fenomenológiájá"-nak a terminológiáját —, hogy pusztán „a tudat egyik alakja".

A rendszer és a módszer másik ellentmondása ennél is fontosabb és súlyosabb következményekkel jár. Láttuk, hogy Hegelnél a filozófia csupán egyfajta negatív előkészítő szerepet játszik a vallási élet felé vezető úton, bizonyos mértékig saját kritikai önfelszámolása előtt egyengeti a talajt. Amikor Hegel kifejti ezt a szükségszerűséget, nagy súlyt fektet arra, hogy a pusztán filozófiai gondolkodás útján csak — miként később mondaná — valamilyen „rossz végtelenséghez", csak a kanti—fichtei filozófia végtelen progresszusához lehet eljutni. Összhangban áll ezzel, hogy Hegel itt tulajdonképpen azonosítja a filozófiát — ugyancsak egyik későbbi, már Jénában használt kifejezésével élve: — a „reflexiós filozófiával". (Nagyon jellemző, hogy ez az azonosítás a „pozitív filozófia" késői Schellingjénél — immár Hegel ellen fordítva — ismét felbukkan.)

De Hegel itt messzemenően túllépett ezen az álláspontón, bár maga sem vette észre a dolgot, vagy legalábbis nem szűrt le belőle filozófiai következtetéseket. Bizonyos részmegfogalmazásaiban, ha még gyakran homályosan és zavarosan is, már körvonalazódik későbbi, fejlettebb dialektikája. Amikor például azt elemzi, hogy a filozófia képtelen valóságosan megszüntetni a szembeállítottságot, s ezáltal arra kényszerül, hogy a vallásban megszüntesse önmagát, akkor későbbi dialektikájának aránylag világos megfogalmazásához jut el.

„Ha itt többé a sokféleséget sem mint olyant tételezzük, hanem mindenestül az élő szellemre vonatkoztatva, mint átszellemült valami, mint szerv jelenik meg, akkor ezáltal még mindig kizárnánk valamit, s ennélfogva megmaradna valamilyen tökéletlenség és szembeállítottság, tudniillik: a halott; más szavakkal, ha a sokféleség a kapcsolatokban csak mint szerv jelenik meg, akkor ki van zárva maga a szembeállítottság, az életet viszont nem lehet csupán egyesülésként, kapcsolatként szemlélni, hanem egyúttal úgy kell tekinteni, mint szembeállítottságot; ha azt mondom, hogy ez a szembeállítottság és a kapcsolat összekötöttsége, akkor magát ezt az összekötöttséget ismét el lehet szigetelni és kifogásolni lehet, hogy szembenáll a nem-összekötöttséggel; azt kellene tehát mondanom: az élet az összekötöttség és a nem-összekötöttség összekötöttsége."[152] (Kiemelések tőlem. — *L. Gy.*)

Világos, hogy ez a megfogalmazás már a hegeli dialektika fejlett alakja, az ellentmondásnak az az értelmezése, amely Hegelt valamennyi előfutára fölé emelte, amennyiben nála az ellentmondás az összes dolog és mozgás legmélyebb elve, míg a dialektikus ellentmondásnak azok a megfogalmazásai, amelyek megelégednek az ellentétes meghatározások egyszerű megszüntetésével, szükségszerűen valamiféle — mindig vallásos jellegű — terület felé tartanak, ahol az ellentmondások végérvényesen és tökéletesen ki

[152] Nohl, p. 347. sk.

vannak oltva (mint például Schellingnél is). Hegel megfogalmazásában az ellentmondásosság eleven és mozgató elvként jelenik meg; egyáltalán nem lehet végleg megszüntetni, hanem egy magasabb lépcsőfokon mindig újratermeli önmagát. (Hegel jénai korszakának kapcsán látni fogjuk, hogy ez az értelmezés gyökeresen megváltoztatja a reflexió megítélését is, hiszen a reflexió ebben a megfogalmazásban a dialektikus összmozgás szükségszerű mozzanatává válik. Azt azonban már az eddigiek alapján is megállapíthattuk, hogy Hegel frankfurti korszakában kezdettől fogva hatottak efféle tendenciák, persze ezeket sohasem gondolta következetesen végig, módszertanilag sohasem valósította meg.) Világos az is, hogy Hegelnek épp csak végig kellett volna gondolnia a dialektikus ellentmondásnak ezt az értelmezését, máris a levegőbe repült volna a vallási életnek — mint a filozófia csúcsának — egész szférája. A dialektikus ellentmondásnak ez az értelmezése, következetesen végiggondolva, egyenesen elvezet a „spekuláció" későbbi hegeli formájához.

Az ellentmondásoknak ez az elmélete csak a *materialista* dialektikán belül jelenhet meg adekvát és valóban következetes módon, ahol ez az elmélet az objektív valóság mozgó ellentmondásainak gondolati tükröződéseként fogalmazódik meg. De ha felismerjük Hegel filozófiai idealizmusának áthághatatlan korlátját, ezzel nem csökkentjük azt a teljesítményét, hogy felismerte az ellentmondásosság valóságos természetét a valóságban és a gondolkodásban. Lenin nyomatékosan felhívta a figyelmet Hegel Logikájának idevonatkozó — persze jóval tisztább és következetesebb — megfogalmazásaira, és rámutatott arra, hogy innen vezet az út a hegeli dialektika „talpraállítása" felé. Többek között azt a részletet idézi a Logikából, ahol Hegel az azonosság és az ellentmondás kapcsolatáról beszél: „...ha már rangsorról van szó és a két meghatározást különválasztva kellene megrögzítenünk, akkor az ellentmondást kellene a mélyebbnek és lényegbelibbnek vennünk." Lenin egyetértőleg jelöli meg ezt a részletet, és az egész idézet végén a következő megjegyzést fűzi hozzá: „Mozgás és »*ö n* m o z g á s« (ezt NB! önhatalmú (önálló), spontán, b e l s ő l e g - s z ü k s é g s z e r ű mozgás), »változás«, »mozgás és elevenség«, »minden önmozgás elve«, »hajtóerő« (»Trieb«) a »mozgásra« és »tevékenységre« — ellentettség a »h o l t l é t t e l«, — ki hinné, hogy ez a lényege a »hegeleskedésnek«, az absztrakt és »absztruzus« (nehéz, képtelen?) hegelizálásnak?? Ezt a lényeget kellett felfedezni, megérteni, hinüberretten (»átmenteni«), kihámozni, megtisztítani, amit Marx és Engels meg is tett."[153]

A dialektikus ellentmondásnak ez a megfogalmazása a legkimagaslóbb eredmény Hegel frankfurti periódusában. Azt mondhatjuk: ezzel a megfogalmazással véget ért Hegel filozófiai „Sturm und Drang" korszaka, lezárult világnézeti válsága. De egyszersmind azt is megállapíthattuk, hogy

[153] Lenin: Philosophische Hefte (Aus dem philosophischen Nachlass, id. kiadás) p. 54. és 57. — [Összes Művei 29. Budapest 1972. p. 113. és 115.]

ez a megfogalmazás szöges ellentétben áll a frankfurti korszakot lezáró filozófiai eredményekkel, magának a Rendszertöredéknek a felépítésével. Mindössze konstatálhatjuk ezt az ellentmondást, de nem tudjuk részleteiben megvilágítani sem a hozzávezető, sem a belőle kivezető utakat. Ehhez ismernünk kellene a Rendszertöredék frankfurti előmunkálatait és a töredék egyéb részeinek kifejtését, másrészt hiányoznak Hegelnek azok a tanulmányai is, amelyek megelőzték jénai fellépését. Az, hogy magának a Rendszertöredéknek az elveszett részei milyen fontosak voltak, kiderül például abból a megjegyzésből, amelyben Hegel — közvetlenül a dialektikus ellentmondás természetének fenti meghatározását követően — arra utal, hogy korábban a „szintézis és antitézis kapcsolatáról" beszélt. Minthogy Fichte és Schelling dialektikája a szintézist csak mint tézis és antitézis kapcsolatát ismerte, ezzel a részlettel bizonyára a dialektika új alakjának egyik fontos ismeretelméleti megvilágítása veszett el.

A frankfurti korszak általános tendenciáinak elemzése segítségével megpróbáltuk feltárni azokat az utakat, amelyek Hegel dialektikáját ilyen irányba ösztönözték, és amelyek fokozottan kiélezték módszerének és rendszerének ellentétességét. Mármost ezekkel a fejtegetéseinkkel összefüggésben hangot adhatunk annak a feltevésnek, hogy az az eleven ellentmondás, amely a legszembetűnőbb módon az emberi tevékenységben, a munkában jelenik meg, itt is — legalább részben — meghatározta az ellentmondásosság helyes koncepciójának kidolgozását. Munkánk egyik korábbi helyén (lásd 300. old. stb.) valószínűsítettük azt a feltevést, hogy Hegel akkoriban, amikor a Rendszertöredéket megfogalmazta, már ismerte Adam Smith gazdaságtanát, és a munka fogalmát innen vette át. Ha pedig közelebbről szemügyre vesszük Hegel néhány évvel későbbi fejtegetéseit a munkával szorosan összefüggő gazdasági problémákról, akkor éppen azt fogjuk lényegesnek találni bennük, hogy a metafizikus gondolkodásban egymást kizáró kategóriák, például az általános és a különös, nemcsak átmennek egymásba, hanem mint ennek a tevékenységnek, a munkának a kategóriái, mindig egyszerre és elválaszthatatlanul, az ellentmondásban egyesülve jelennek meg. Vessünk egy pillantást példának okáért a System der Sittlichkeit-nek (Jéna, 1802) („Az erkölcsiség rendszere") arra a leírására, amelyben Hegel a szerszámot jellemzi, illetve az ember és az emberi munka kapcsolatát a szerszámmal: „Egyfelől szubjektív, a dolgozó szubjektum hatalma alatt áll, ez a szubjektum tökéletesen meghatározza, elkészíti és megmunkálja, másfelől objektíve a munka tárgyára irányul. E közép révén a szubjektum megszünteti a megsemmisítés közvetlenségét; hiszen a munka mint a szemlélet megsemmisítése ugyanennyire a szubjektum megsemmisítése is, negáció, a szubjektumban puszta kvantitativitást tételező valami; kéz és szellem tompa lesz általa, vagyis ezek is magukra öltik a negativnak és formátlannak a természetét, miként a másik oldalon (hiszen a negatív, a differencia kettőzött) a munka teljesen egyedi szubjektív valami. A szerszámban a munka közepet teremt önmaga és az objektum között, s ez a közép a munka

reális ésszerűsége... A szerszámban a szubjektum leválasztja magáról saját tompulását és az objektivitást... egyszersmind munkája többé már nem valami egyedi; a munka szubjektivitása a szerszámban általánossággá emelkedett; bárki utána csinálhatja, s ugyanúgy dolgozhat; a szerszám ennyiben a munka állandó szabálya." (Jéna, 1802.)[154]

Most nem Hegel gazdasági nézeteinek bírálatáról van szó, hanem csupán fejtegetéseinek módszertani sajátosságáról. Márpedig az olvasó észreveheti, hogy Hegel épp akkor hozza felszínre különös nyomatékkal dialektikájának ezt az új alakját, amikor a munkáról mint tevékenységről beszél. Nemcsak arról van szó, hogy az általános átmegy a különösbe és megfordítva, hanem arról, hogy Hegel a munkatevékenységet, az ember és az objektumvilág aktív kapcsolatát, amelyet a szerszám közvetít, egyszerre és egységben tekinti általánosnak és különösnek. Természetesen ezek a részletek, bár alig néhány évvel később keletkeztek, nem nyújthatnak megalapozott bizonyítékot arra nézve, hogy ezeknek az összefüggéseknek a kidolgozása legalábbis a fő források egyike volt a dialektika sajátos hegeli formájának kialakulásában. Minthogy azonban a fejlődés fő áramlata a Fenomenológia felé halad, s ennek az az alapgondolata, hogy az ember saját tevékenysége révén teremti önmagát, és minthogy kezdetlegesebb szinten már korábban is megfigyelhettük Hegelnél az összefüggések effajta felfogásának csíráit, ezért véleményünk szerint jogosan idéztük ezt a részletet, hogy legalább feltételesen megpróbáljuk tisztázni Hegel fejlődésének egy olyan szakaszát, melynek valódi felderítéséhez semmilyen hiteles tény nem áll rendelkezésünkre.

A Rendszertöredék másik, befejező részletének magvát a tulajdonról, a munkáról, az áldozatról szóló fejtegetések alkotják, amelyekről Hegel gazdasági nézeteinek fejlődése kapcsán már részletesen beszéltünk. Annak a gondolati komplexusnak az egyik részéről van szó, amelynek alapgondolatával A kereszténység szellemének vizsgálatánál ismerkedhettünk meg, tudniillik azzal a kérdéssel, hogy a vallás, amelynek Hegel szerint meg kell szüntetnie a hamis, halott, pozitív objektivitást, mennyire képes eleget tenni ennek a feladatnak. Hegel mostani válasza jóval szkeptikusabban hangzik, semmint az előbbiekben vizsgált részlettöredék szertelenül misztikus fejtegetései után várnánk: Hegel itt korábbi — elveszett — fejtegetésekre emlékeztet, amelyekben a vallási életet az objektumok életbentartásaként vagy életre-keltéseként határozta meg, amivel már korábbi gondolatmeneteiben is találkoztunk. Elvileg abban sincs semmi új, hogy Hegel a vallási élet végzetére emlékeztet: a vallási élet „ennélfogva szükségképpen meghagyja objektívnek azt, ami objektív, sőt még azt is objektummá változtatja, ami élő". Ez az utóbbi megfogalmazás egy kicsit még A kereszténység szellemének problémafelvetésénél is élesebb, hiszen ott legfeljebb azt ismerte el, hogy a vallás nem képes megszüntetni az objektivitást, de

[154] Lasson, p. 428.

csak a zsidóságról állította azt, hogy eleven kapcsolatokat objektivitássá merevít. Hegel szerint valaminek az objektívvá-tétele lehet időleges is, olyasvalami, amit ismét jóvá lehet tenni. „De szükségszerű, hogy a vallási élet tartós viszonyra is lép objektumokkal, s objektivitásukat a tökéletes megsemmisülésig megtartja." Itt ismét felmerül a munkának, mint tartós, a vallás által meg nem szüntethető viszonynak a hegeli meghatározása. A vallás jelenkori megvalósulásában tehát Hegel olyan állapotot lát, melyben a vallási életnek ki kell egyeznie az objektívvá vált és az objektivitást mindig újból kitermelő életfeltételekkel. Sőt, ebben a felfogásában olyan messzire megy, hogy például a modern papsággal kapcsolatban szükségszerűnek ismeri el a társadalmi munkamegosztást.[155]

Látjuk: a vallási élet megváltó hatalmába vetett hit olyan mértékben csökken Hegelnél, ahogyan közeledik a konkrét történelemhez, a jelen társadalmi életéhez. Ennek megfelelően a Rendszertöredék záró megjegyzései bizonyos rezignált hangulatról tanúskodnak. Úgy véli, hogy „a véges élet effajta felemelkedése a végtelen élethez, amelyben a lehető legkevesebb a véges és korlátozott dolog... marad fenn, ...nem abszolút szükségszerű; a vallás valamiféle felemelkedés a végestől a végtelenhez... és az ilyen felemelkedés szükséges... de az, hogy a szembeállítottságnak és az egyesítettségnek milyen szintjén reked meg valamely emberi fajta meghatározott természete, az véletlen... A legnagyobb tökély azoknál a népeknél lehetséges, amelyeknek élete a lehető legkevésbé szétszabdalt és elkülönült, azaz: a boldog népeknél; a boldogtalanok nem juthatnak el arra a szintre, hanem k é n y t e l e n e k az elválasztottságban az elválasztottság valamely tagjának megőrzésével, az önállósággal törődni."[156] Látjuk: a vallási misztika bódító borába itt igen sok józanító víz keveredik.

Ezekben, illetve a közvetlenül rákövetkező megjegyzésekben filozófiailag Hegelnek az a kísérlete fontos, hogy egy magasabb filozófiai szintről kritikailag állást foglaljon azokkal a jelenkori világnézetekkel kapcsolatban, amelyeket most szükségszerűeknek ismer el. Nem meglepő, hogy amikor ítéletet mond a végesben, a szétdaraboltságban megjelenő korlátozottságról, akkor közös nevezőre hozza a tiszta objektivitást és a tiszta szubjektivitást. Ezzel nem tesz egyebet, mint általános filozófiai formába önti azt az általunk már ismert gondolatot, amely szerint a sorssal szemben ugyanoda vezet az aktivitás és a passzivitás, a küzdelem és a menekülés.

De e megjegyzések kifejtése során Hegel továbbmegy ennél, miközben gondolatainak éle érezhetően a kanti—fichtei filozófia ellen irányul. Itt bukkan fel először az a gondolat, hogy a kanti—fichtei szubjektivitás összetartozik a megismerhetetlen magábanvaló dologgal. Azt írja: „Ezeket (a jelenkor filozófiai álláspontjait — *L. Gy.*) a szubjektivitásnak az oldaláról önállóságnak tekinthetjük, vagy a másik oldalról idegen, távoli, elérhetetlen

[155] Nohl, p. 349. sk.
[156] Uo., p. 350.

objektumoknak; a kettő megférni látszik egymás mellett, hiszen szükségszerű, hogy minél élesebb az elválasztottság, annál tisztább az én, s ugyanakkor az objektum annál magasabban és annál távolabb áll az embertől; minél nagyobb és minél különváltabb a belső, annál nagyobb és különváltabb a külső... véletlen, hogy tudata melyik oldalt ragadja ki... Ha az elválasztottság végtelen, akkor mindegy, hogy a szubjektív vagy az objektív elemet rögzítik-e; de a szembeállítottság megmarad: abszolút véges az abszolút végtelennel szemben."[157]

Megfigyelhetjük, hogy Hegel itt már nemcsak a Kant és Fichte filozófiájának morális oldalát bírálja. Kritikája egész rendszerüket veszi célba, és e rendszerek ismeretelméleti alapját, a magábanvaló-dolog megismerhetetlenségét úgy értelmezi, mint a rendszerek szubjektivitásának filozófiai korrelátumát. Másrészt a kanti—fichtei filozófiát kora legfontosabb világnézeti megnyilvánulásának tartja, mégpedig szerinte ezekben a filozófiákban nyilvánul meg kora megoldhatatlan ellentmondásossága, amit itt, akárcsak később Jénában, a szétszakítottság szóval jelöl. Kant és Fichte tehát most annak a válságnak az ideológiai képviselői a számára, amelyet Hegel kora társadalmi helyzetének ellentmondásosságában fedez fel, s amelynek gondolati leküzdésében látja filozófiájának célját.

Azt már tudjuk, hogy Hegel miként képzelte el Frankfurtban ennek a válságnak a leküzdését. Megoldási kísérletének belső ellentmondásaival ugyancsak megismerkedhettünk. Kant és Fichte történeti és ismeretelméleti értékelése viszont filozófiájának maradandó tényezője lesz; de amikor túllép a frankfurti korszak vallási misztikáján, akkor ezt a bírálatát is átfogóbb, tudományosabb összefüggésbe illeszti. Hegel gondolataiban tehát már itt is jelen vannak annak a filozófiatörténeti módszernek a csírái, amely a különböző filozófiákban immár nem az egyes részeket vagy nézeteket bírálja, hanem világnézeti totalitásukat kutatja, s ezt a totalitást ugyanakkor mint az adott kor szükségszerű termékét, mint az általános fejlődés szükségszerű mozzanatát mutatja be; „félelmetesen fenséges, de nem elég emberi" — mondja erről a világnézetről Hegel, s ezzel hangot ad annak, hogy milyen irányban igyekszik leküzdeni ezt a világnézetet: a humanizmus irányában.

8. A pozitivitás problémájának új megfogalmazása

Az utolsó munka, amelybe Hegel Frankfurtban belekezdett, egy új bevezetés terjedelmes berni kéziratához, „A keresztény vallás pozitivitásá"-hoz. Hegel — saját keltezése szerint — 1800. szeptember 24-én, tehát közvetlenül a Rendszertöredék befejezése után látott munkához.[158] Minthogy rövid írásról van szó, ezért az elkezdés időpontja kellő alapot nyújt a tájékozó-

[157] Uo., p. 351.
[158] Nohl, p. 139.

dásra. Módszertani fő irányát tekintve ez a munka teljesen ellentétes az eredeti berni kézirattal; hogy Hegel mennyire gondolta valóban komolyan újabb szempontjai alapján az eredeti változat gyökeres átdolgozását, és hogy mikor hagyott fel ezzel a munkával — mindezt nem tudjuk.

Az eddigi frankfurti írások ismeretében nem okoz különösebb nehézséget ennek az írásnak az elemzése, mert Hegel itt lényegében ugyanazokat a gondolati tendenciákat foglalja össze, amelyekkel már eddig is gyakran találkoztunk. Éppen ezért főként azokat a mozzanatokat ragadjuk ki, amelyekben Hegel egyes tendenciái az eddiginél érettebb, a későbbi álláspontot jobban megközelítő megfogalmazásban jelennek meg, illetve azokat, amelyekben különösen nyilvánvaló formában ölt testet korábbi nézőpontjának megváltozása, a régebbi, a berni állásfoglalások bírálata.

Módszertanilag különösen érdekes az „eszmény" fogalmának meghatározása, hiszen ez az első, még homályos megfogalmazása annak a koncepciónak, amelyet Hegel később a „konkrét fogalom" terminusával jelölt. Az „eszmény" kifejezés ismételten felbukkan mind a berni, mind a frankfurti kéziratokban, de vagy a szokásos szóhasználat értelmében, vagy a kanti filozófia értelmében. A terminus kétségtelenül többé-kevésbé véletlenszerű, és mint kategóriamegjelölést Hegel hamarosan elejtette. Annál fontosabb maga a dolog. Azok után, hogy a Rendszertöredékben a dialektikus ellentmondás új értelmezést nyert, semmi esetre sem meglepő, hogy felmerült valamilyen koncepció a „konkrét fogalom" irányában. De Hegel a Rendszertöredékben a filozófia feladatát a vallásra való negatív, kritikai felkészülésben, a vallásban való önmegszüntetésben jelölte meg, és mindent, ami konkrét, a vallási életnek tulajdonított. Ha tehát most mégis a filozófiai kategóriákon belül kutatja és találja meg a konkrét totalitást, akkor ez új oldalról támasztja alá azt a megállapításunkat, amely szerint a frankfurti korszakban a módszer és a rendszer ellentétben áll egymással, és Hegel olymódon halad előre a dialektika felé, hogy szisztematikus szándékai *ellenére* bontakoztatja ki módszerét.

Hegel úgy állítja szembe az eszményt az elvontnak és történelemellenesnek nevezett általános fogalmakkal, mint ami konkrét és történeti. Azt mondja: „Az emberi természet eszménye teljesen másvalami, mint az általános fogalmak az emberi rendeltetésről, ember és isten viszonyáról. Az eszmény jól megfér a különösséggel, a meghatározottsággal, sőt igényli a sajátos, a vallási cselekvéseket, érzéseket, szokásokat, valami feleslegeset, a felesleges dolgok tömegét, ami az általános fogalmak fénykörében csak mint jég és kő jelenik meg."[159] Látjuk: Hegelnek ez a megfogalmazása még távol áll bármiféle módszertani tisztaságtól és egyértelműségtől. De itt vetődik fel először az a gondolat, hogy a fogalmi általánosítás semmi esetre sem jár szükségszerűen együtt — miként ezt a formális logika hiszi — mindinkább fokozódó tartalmi elszegényedéssel, ellenkezőleg: a valódi filozófiai általáno-

[159] Uo., p. 142.

sítás — a benne megszüntetett meghatározások sokasága révén — annál gazdagabb és konkrétabb, minél magasabb szintű az általánosítás.

A frankfurti korszakra jellemző gondolkodásmód élményszerű volta megmutatkozik a fogalomalkotás módjában, amennyiben azokat az általánosításokat, amelyekre szüksége volt, még nem választotta el az őket kiváltó reális történelmi alaptól; fogalomalkotása — logikailag még feldolgozatlanul, vagy félig feldolgozottan — magán viseli ennek az alapnak valamennyi közvetlen nyomát. Az „eszmény"-ben itt az általános koncepció, amely a konkrét fogalom irányában halad, nem vált el a konkrét fogalom alkalmazási területétől, a vallási pozitivitástól. Persze az érett Hegel is mindig sok olyan konkrét anyaggal dolgozik, mellyel elevenné és világossá teszi a legelvontabb logikai összefüggéseket is, de a későbbi módszertani érettségnek ezt a gazdagságát élesen el kell határolnunk a frankfurti átmeneti korszaknak attól a jellegzetességétől, hogy a kiváltó ok és a probléma megfogalmazása közvetlen, félig-meddig kaotikus egységben jelenik meg.

De Hegel útja a konkrét fogalom felé, akárcsak fejlődésének összes többi útja, kettős természetű. Egyrészt elindult — mint láttuk — egy újfajta logika felé, hogy a dolgok, a történelmi jelenségek stb. különösségét fokozatosan felvegye a dialektikus logikába, s új módszertant építsen ki, mely gondolatilag visszatükrözi — persze ebből a szempontból öntudatlanul és a kifejtés során mindig idealista torzításokkal — az objektív valóság reális meghatározásainak gazdagságát és mozgalmasságát. Másrészt és ezzel együtt a logikai felépítés konkretizálásának tendenciájához az a törekvés csatlakozik Hegelnél, hogy igazolja a vallást az értelemmel és az ésszel szemben.

A fenti írás bevezető megjegyzései ennek megfelelően terjedelmesen és részletekbe menően vitatkoznak a felvilágosodás filozófiájával, különösképpen a felvilágosodás vallás- és vallástörténetfelfogásával. Hegel rögtön a bevezető észrevételekben határozottan állást foglal azzal a merev ellentéttel szemben, amelyet a felvilágosodás filozófiája a pozitív vallások és a természetes vallás között statuál. Elveti azt az előfeltevést, amely szerint „csak egy természetes (mármint vallás — *L. Gy.*) létezik, hiszen az emberi természet is egy, míg viszont a pozitív vallásoknak többféle természete lehet"[160].

Hegel elutasítja a vallásnak és a vallás történelmi szerepének levezetését az emberi természetről gyártott effajta általános fogalmakból. „Az emberi természet általános fogalma többé már nem elegendő; az akarat szabadsága egyoldalú kritériummá válik, hiszen az emberek erkölcsei és tulajdonságai s az ezzel összefüggő vallás nem valamiféle — fogalmak általi — meghatározástól függ... Az emberi természetről gyártott általános fogalmak túlságosan üresek, hogysem mértékül szolgálhatnának a vallásosság különös és szükségképpen sokrétű szükségleteinek."[161]

[160] Uo., p. 139.
[161] Uo., p. 141.

Hegel mostani törekvésének tehát az a haladó oldala, hogy az emberiség múltját nem filozófiailag és morálisan akarja megítélni, hanem konkrét mozgalmasságában és bonyolultságában akarja megérteni. Miután bemutatta a felvilágosodás számos vallásellenes érvét, azt mondja: „Csakhogy a tisztázásnak ez a módja az ember mélységes megvetésén alapul, azon, hogy durva babonás hittel viseltetnek az emberi értelemmel szemben... A vallások igazságára nem a népek és korok erkölcseinek és jellemének az összefüggésében kérdeztek rá, és így az a válaszuk, hogy a vallás merő babona, csalás és ostobaság volt."[162] Hegel szenvedélyesen visszautasítja azt az elképzelést, hogy minden, „amit embermilliók, akik ezekben az évszázadokban... éltek s haltak, kötelességnek és szent igazságnak tartottak, — hogy mindez... — legalábbis a szándékok szerint — csupa esztelenség és ráadásul immoralitás volt"[163].

Már ezek az idézetek is egyértelműen tanúskodnak róla, hogy Hegel történelmi érzékének megerősödése egyszersmind maga után vonta a vallás történeti és filozófiai igazolását, mégpedig nemcsak abban az értelemben, hogy a múlt vallásait valóságos történelmi hatalmakként ismeri el, s történetileg vizsgálja kialakulásuk és pusztulásuk társadalmi körülményeit, hanem egyben filozófiailag igazolja a vallás örökkévalóságát és időszerűségét. A frankfurti korszak általános tendenciáinak ismeretében ezt nem is találjuk meglepőnek. „Legalábbis feltételeznünk kell — mondja Hegel —, hogy az emberben él valamiféle érzékfeletti világ természetes érzése vagy tudata, és a kötelezettség az istenséggel szemben... hogy mindaz, ami az emberben magasabbrendű, nemes és jó, az valami isteni adomány, istentől ered, isten szellemét árasztja."[164]

Mindez lényegében a Rendszertöredékben megfogalmazott vallásfilozófia történeti alkalmazásának látszik. De ismétcsak egyoldalú eljárás lenne, ha ebben látnánk Hegel akkori gondolatainak egyedüli tendenciáját. Ezekben a sorokban is kifejeződik idealizmusának a vallást dicsőítő oldala, amely — mint tudjuk — későbbi fejlődését is mindvégig jellemzi, a frankfurti korszak misztikus túlzásainak leküzdése után is. De egyoldalúság volna figyelmen kívül hagynunk, hogy megtalálható emellett Hegel komoly igyekezete, hogy a kereszténységet történetileg értse meg, mint azt a szellemi hatalmat, amely két évezreden át meghatározta mindazt, ami az európai kultúrában jó és rossz, ami haladó vagy hátráltató volt. A kézirathoz írt bevezető megjegyzésekben Hegel átfogóan ecseteli a kereszténységnek ezt a politikai, társadalmi és kulturális hatékonyságát, és ennek a leírásnak nagyon jellemző vonása, hogy ebbe az összképbe csaknem szó szerint felvett számos vádat, amellyel még a berni korszakban illette a kereszténységet. Minthogy Hegel első ilyen jellegű történeti összefoglalásáról van szó, szüksé-

[162] Uo., p. 144.
[163] Uo., p. 143.
[164] Uo., p. 146.

gesnek tartjuk, hogy ezt a részletet — noha meglehetősen hosszadalmas — szó szerint ismertessük az olvasóval.

„Hol szemére vetették a keresztény vallásnak, hol pedig magasztalták azért, mert alkalmazkodott a legkülönbözőbb erkölcsökhöz, jellemekhez és alkotmányokhoz. A római állam romlottsága volt a kereszténység bölcsője; a keresztény vallás uralkodóvá válik, amikor a birodalom hanyatlása elkezdődik, és nem látni semmi jelét annak, hogy a keresztény vallás feltartóztatta volna ezt a bukást; ellenkezőleg: területe ezáltal kiszélesedik, s egy időben jelenik meg mint a túlfinomult, a leggaládabb bűnökben tobzódó szolgalelkű rómaiak és görögök — és mint a legtudatlanabb, legvadabb, de legszabadabb barbárok vallása. A kereszténység volt az itáliai államok vallása a középkorban, szeszélyes szabadságuk legszebb óráiban, a komolyabb szabad svájci köztársaságok vallása, az újkori Európa sokrétű fokozatokban mérsékelt monarchiáinak vallása, a kereszténység volt a legszörnyűbb módon elnyomott jobbágyok és földesuraik vallása; mindketten egy templomba járnak. A spanyolok egész generációkat gyilkoltak meg Amerikában a kereszt jegyében, az angolok keresztény háladalokat énekeltek India feldúlása közben. Öléből sarjadtak a képzőművészetek legszebb virágai, emelkedtek a tudományok óriás épületei, és az ő tiszteletére szolgált az is, hogy száműztek minden szépművészetet, a tudományok fejlesztését pedig istentelenségnek kiáltották ki. A kereszt fája minden éghajlat alatt terebélyesedett, gyökereket eresztett és gyümölcsöket érlelt. Az élet minden öröme népeket kötött hozzá, és a legboldogtalanabb búskomorság talált benne táptalajára és igazolására."[165]

Persze ez a terjedelmes leírás sokkal inkább a probléma felvetése, mintsem válasz a kérdésre. Márpedig Hegel ebben az időben igen távol állt attól, hogy felelni tudjon a történelmi fejlődésnek erre a komplex kérdésére. De a kérdésnek ez az átfogó felvetése is arról tanúskodik, hogy Hegel nézetei, a berni kezdeti lépésekhez képest, történelmileg jóval konkrétabbak lettek. Ugyanakkor látjuk azt is, hogy amikor Hegel elutasítja a felvilágosodás történeti módszertanát, „az" ember általános fogalmát mint kiindulópontot, akkor ez szorosan összefonódik a történelem összekuszált útjainak tágabb megismerésével. A konkrét fogalmak megteremtésének tendenciája éppenséggel az effajta történelmi belátásokból fakad. Hegel a fenti részlethez kapcsolódik, amikor a következőt mondja az „eszmény" meghatározásának kiegészítéseképpen: „De az élő természet örökké más, mint fogalma, s ilymódon az, ami a fogalom szempontjából puszta módosulat, tiszta véletlenség, felesleges valami volt, szükségszerűvé, élővé válik — az egyedüli lesz talán, ami természetes és szép."[166]

Világos, hogy az effajta kiindulópontok szükségképpen maguk után vonták a pozitivitás határozott historizálását. Hegel immár nem azt kérdezi:

[165] Uo., p. 140.
[166] Uo., p. 141.

mi a pozitivitás? Most az a kérdés foglalkoztatja: hogyan *válik* valamilyen vallás pozitívvá? Jóllehet már a frankfurti politikai tárgyú jegyzetek óta megfigyelhetjük ezt a történetiséget, mégis helytelen lenne, ha túlzottan mereven szembeállítanánk — a polgári Hegel-kutatók szokása szerint — a „történeti" Hegelt, és azt a „történelmietlen" Hegelt, aki a felvilágosodás hatása alatt állt. Bármennyire igaz, hogy Bernben a fiatal Hegel legtöbb fogalomalkotása metafizikus és történelmietlen volt, mégiscsak a történelmi folyamat átfogó koncepciójára törekedett. És bármennyire gátolták is Hegelt a felvilágosodás gondolkodóival közös filozófiai nézetei abban, hogy olyasfajta fogalomrendszert alakítson ki, amely alkalmas a történelem kuszaságának gondolati feldolgozására, első történeti elképzeléseinek nagyvonalúsága mégis éppen a felvilágosodás történetírásának pozitív hatására keletkezett. A reakciós apologéták pontosan azt a tényt tagadják, hogy a felvilágosodás korszaka a történelemszemlélet minden akkori korlátja ellenére, Gibbontól Condorcet-ig nagyszabású történelmi koncepciók korszaka volt, amely a történetírás számára maradandó eredményekkel járt.

Másfelől pedig nem szabad szem elől veszítenünk Hegel mostani történetszemléletének idealista korlátait sem. A reakciós történetírás rokonszenve, amellyel a hegeli történelemfelfogás bizonyos — egyoldalúan kiragadott, s ebben az elszigeteltségükben túlhangsúlyozott és túlbecsült — oldalait kíséri, a történelemszemlélet fejlődésének sajátos értelmezésén nyugszik, amely szerint a helyes történelemszemlélet a francia forradalom elleni reakciós irodalomból (Burke) keletkezett, s a hegeli történelemfelfogás kerülőútján át vezetett el Rankéhoz és az apologéta történetíráshoz. Ha helyesen akarjuk értelmezni Hegel kialakulófélben levő történelemfelfogásának erős és gyenge oldalait, akkor kellően át kell látnunk ennek a konstrukciónak az ürességét. Azt a vonalat kell felismernünk, amelynek mentén a francia forradalom körüli ideológiai küzdelmekből olyan historizmus alakult ki, melynek alapvető tendenciája éppúgy az emberi haladás szükségszerűségének védelmezése volt, miként a felvilágosodás filozófiájának is, amely azonban a történelem tényeinek, fejlődési irányainak és törvényeinek elmélyült megismerése révén próbálta bizonyítani az emberi haladás szükségszerűségét. Csak így fedezhetjük fel a történelmi érzék fejlődésének valóságos vonulatát, és akkor Hegelt is el tudjuk helyezni ebben a fejlődésben.

Ebben az esetben természetesen azt is belátjuk, hogy a tényeknek, jelen esetben a vallásnak, effajta „elismerése", éppenséggel a hegeli történelemfelfogás egyik döntő ideológiai gyengéje volt, amely Hegel filozófiai idealizmusából fakadt. Az az előfeltevés, hogy a vallás „örökkévaló", hogy megfelel az „emberiség valamilyen eszményének", nem kevésbé metafizikus, mint az általános emberi természetnek azok a fogalmai, amelyeket Hegel olyan élesen bírál. Ha tehát Hegel gondolkodásában itt fokozatosan kialakul is a valóságos historizmus, akkor ezt a folyamatot nem azok a tendenciák mozdítják elő, amelyeket a reakciós apologéták annyira magasztalnak, hanem éppen az ezekkel ellentétesek. Hegel a reakciósok által magasztalt

tendenciák *ellenére*, nem pedig ezeknek a *hatására* jutott el jelentékeny történelemfilozófiájához.

Vizsgáljuk most meg, hogy Hegel milyen megfogalmazást ad a pozitivitással kapcsolatos új kérdésfeltevésének! Azokkal a tendenciákkal, amelyek Hegelt idáig eljuttatták, találkoztunk már, amikor a württembergi röpiratról (lásd 146. sk. old.), a „Németország alkotmányá"-ról (lásd 152. skk. old.) és A kereszténység szellemének bizonyos részleteiről (lásd 216. old.) volt szó. Ugyanazt a tényt most nyersebben és határozottabban fogalmazza meg: „Rettegni valami ismeretlen dologtól is, a cselekvésben lemondani a saját akaratról, és — miként egy gép — mindenre megadott szabályokat tervezni; minden értelem híján a tett és a lemondás, a beszéd és a hallgatás révén belebódulni egy érzés rövidebb vagy élethosszig tartó tompaságába — ez is mind lehet természetes, az a vallás, amely ezt a szellemet leheli, ezért még nem lenne pozitív —, mert megfelelne kora természetének. Persze az effajta vallást megkövetelő természet nyomorúságos természet volna; de a vallás betöltené végcélját, ennek a természetnek valami magasabbat nyújtana, de csak olyant, amilyent e természet elbír, s amiben megnyugvást talál." És az új kérdést Hegel kifejezetten olyan értelemben válaszolja meg, ahogyan a korábban elemzett fejtegetésekben. „A vallás persze pozitívvá vált, de maga is csak azzá vált, eredetileg nem volt az." Mikor következik be a pozitivitásnak ez a fordulata? Mint láttuk: a „nyomorúságos természetnek" megfelelő vallás nem volt pozitív. „Csak ha feltámad egy másfajta mersz, ha (az emberek természete — *L. Gy.*) önérzetre kap és szabadságot követel magának, ...akkor tűnhet a szemünkben az eddigi vallás pozitívnak."[167]

Ha tehát valamely vallás pozitívnak tűnik az emberek szemében, akkor ez a közeledő forradalmi változás jele. Hegel határozottan historizálta a pozitivitás fogalmát, mindamellett itt is a legélesebb ellentétben áll azzal a romantikával, amely (mint később a történeti-jogi iskola) bármely intézmény puszta fennállásában, pozitivitásában elengedő okot látott arra, hogy védelmezze és felmagasztalja ezt az intézményt. Épp ellenkezőleg: Hegel a pozitivitást úgy tekinti, mint valamely vallás történelmi túlhaladottságának jelét, mint annak a jelét, hogy ez a vallás is rászolgált már arra, hogy a történelem lerombolja s a történelemnek szükségképpen le is kell rombolnia.

Hegelnek ez az ellentéte a romantikával ugyanakkor megvilágít egy másik fontos módszertani szempontot. Hegel itt elveti az egyes keresztény dogmák és intézmények pozitív vagy nem-pozitív voltának taglalását. Megköveteli, hogy a pozitivitás vizsgálata mindig az egészre vonatkozzék: „egyedül ennek a nézetnek a tartalma vonatkozik mindig az egészre"[168]. Hegel itt csupán egy-két általános észrevételt tesz ezzel a kérdéssel kapcsolatban. Egy pillanatra mégis el kell időznünk ezek mellett. Először is azért, mert itt jelent-

[167] Uo., p. 141.
[168] Uo., p. 144.

kezik először határozott formában az egésznek az a szemléletmódja, amely a Fenomenológia kijelentésében: „Az igaz nem más, mint az egész", filozófiai és történeti módszertanná sűrűsödik; másodszor azért, mert korunk reakciós filozófiája önmaga számára sajátította ki az egésznek a vizsgálatát, az egészből való kiindulást. Miközben ezt teszi, metafizikus fogalmat csinál az egészből, amely kizár minden valódi történelmi szemléletet, minden fejlődést, amely a történelem folyamán egymást felváltó totalitásokat teremt, és egyúttal az egész-szemléletet merev és kizáró módon szembeállítja a kauzalitással. (Gondoljunk Othmar Spannra.)

Minthogy bőségesen akadnak olyan kísérletek, melyek Hegelt közeli kapcsolatba próbálják hozni az effajta reakciós tendenciákkal, megpróbálják az ilyen jellegű törekvések ősatyjává kikiáltani, ezért célszerűnek tartjuk idézni egy — néhány évvel későbbi — történeti fejtegetését, ahol konkrét példában használja fel ezt a totalitás-szemléletet a pozitivitás kérdésének tisztázására. Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, Jena 1803 c. tanulmányában („A természetjog tudományos tárgyalásmódjai") Hegel kitér a feudalizmus és a németországi feudális maradványok kérdésére, és azt vizsgálja, hogy a feudalizmus mennyiben tekinthető pozitívnak. Azt mondja: „Így például a hűbéri szervezet tökéletesen pozitív valaminek tűnhet... de ami magát az életet illeti, ez a pozitivitás azon múlik, hogy a nép valóban egyéniséggé szervezte-e magát benne, tökéletesen kitölti-e és elevenen áthatja-e eme rendszer alakját... Ha tehát mondjuk valamely nemzet géniusza általában alacsonyabban áll és gyengébb — és az erkölcsiség gyengesége a barbárságban és a formális kultúrában a legszilárdabb —, ha tehát szükségképpen legyőzetnek egy más nemzet által, és elveszítik függetlenségüket, tehát az önállóság elveszítésének szerencsétlensége és szégyene előnyben részesül a küzdelemmel és a halállal szemben, ... akkor a hűbéri szervezetnek és a szolgaságnak abszolút igazsága van, és ez a viszony az erkölcsiség egyedül lehetséges formája, amely éppen ezért a szükségszerű, jogos és erkölcsös forma."[169] Kiolvashatjuk ezekből a sorokból Hegel keserűségét, amelyet Németország nyomorúságos társadalmi és nemzeti viszonyai miatt érzett, s amely arra késztette, hogy korának feudális maradványaiban a „nyomorúságos természetnek" megfelelő és *ezért* nem pozitív szervezetet lásson. Ha Németországban kibontakozott volna valamilyen valóságos ellenmozgalom ezzel a nyomorúsággal szemben, akkor ugyanezeket a viszonyokat — Hegel ekkori felfogása alapján — szükségképpen pozitív viszonyokként kellene értékelni.

De ez a tendencia, amely a történelmi konkrétság felé mutat, még egy új és jelentős meghatározással gazdagítja Hegel jelenlegi pozitivitás-képét. Emlékezzünk rá, hogy Hegel berni felfogása szerint egyes nézetekhez, vallásokhoz és intézményekhez bizonyos mértékig eleve a pozitivitás szégyenfoltja tapadt, míg mások ugyanilyen abszolút és metafizikus módon eleve

[169] Lasson, p. 405. sk.

mentesek voltak ugyanettől a szégyenfolttól. Hegel most gyökeresen szakít ezzel a módszertannal: „Minden tanítás, minden parancs alkalmas arra, hogy pozitívvá váljék... és nincs olyan tanítás, mely bizonyos körülmények között ne volna igazság, nincs olyan parancs, mely bizonyos körülmények között ne volna kötelesség, hiszen az, ami általánosságban a legnyilvánvalóbb igazságnak tűnik, az alkalmazás különös körülményei között — általános érvényű voltának kedvéért — szintén korlátozást követel, azaz nincs minden körülmények között feltétlenül igazsága."[170] Ezzel a gondolattal Hegel rendkívül közel került az igaz és hamis történelmi dialektikájának ahhoz a koncepciójához, amelyet „A szellem fenomenológiájá"-ban és későbbi rendszerében fogalmaz meg.

Természetesen ennek is, akárcsak a dialektikát megközelítő minden lépésnek, két oldala van. Hegel itt előrelép az igaz és a hamis történelmi dialektikája felé, és ennek az előrelépésnek a jelen esetben is megvan az az idealista, nem-progresszív oldala, hogy feltétel nélkül elismeri a keresztény vallást, élét veszi a kereszténység elleni történelmi polémiáinak. Az a megjegyzés, amellyel Hegel a fenti részletet bevezeti, első pillantásra talán ártatlannak látszik. Azt írja: „Valamely vallás pozitivitásának kérdése sokkal kevésbé tanításainak és parancsainak tartalmán múlik, mint inkább azon a formán, amely tanításainak igazságát hitelesíti s parancsainak teljesítését követeli."[171] Ennek az állításnak is van helyes történelmi magva, amennyiben Hegel súlyt fektet arra, hogy egy tanítás szabadon és önként ragadja-e meg az emberek gondolkodását és érzelmeit, vagy pedig kénytelen erőszakot, elnyomást stb. alkalmazni fennmaradása érdekében. De ha összevetjük ezt a mondatot a korábban idézett gondolattal (lásd 240. old.), amely szerint az istennel létesített vallási kapcsolat örök valami, és minden, ami az emberben jó és nemes, istentől ered, akkor felfedezhetjük benne azt az idealista-reakciós törekvést is, amely a vallás egyes történeti megjelenési formáit kiszolgáltatja ugyan a történelem kritikájának, ezekről elismeri ugyan, hogy pozitívvá válnak, de magát a „vallás lényegét" kivonja a történelmi keletkezés és elmúlás folyamata alól.

Hegelnél a legkülönbözőbb formákban újra és újra visszatér ez a kettősség, amely a keresztény vallással kapcsolatos magatartását jellemzi. Pontosan azok a mondatok, amelyekre az előbbiek során hivatkoztunk, azt a látszatot keltik, mintha Hegel írása a kereszténység dicsőítésébe torkollna. De közvetlenül ezután Hegel heves támadást intéz a kereszténység alapvető dogmája ellen, az ellen, hogy Krisztus megváltó, az ellen, hogy Krisztus közvetítő isten és az emberiség között. Azt mondja: „Ez a nézet azonban merő pozitivitássá válik, ha az emberi természet abszolút módon el van választva az istenitől, ha nincs megengedve semmiféle közvetítés egyetlen egyénen kívül, és a jóról és az isteniről alkotott minden emberi tudatot egy

[170] Nohl, p. 143.
[171] Uo.

olyan lényben való hit megsemmisítő tompaságává alacsonyítják, mely teljességgel idegen az embertől, teljesen az ember fölött áll."[172] Márpedig ebből a kétértelműségből akkor sem nyílik kiút, ha Hegel nézeteit összekapcsoljuk bizonyos keresztény szekták nézeteivel, miként ez olykor meg is történik. Hiszen gyakran megfigyelhettük, hogy Hegel a kereszténységben éppen a szektaszerűséget bírálta, és többnyire jóval elutasítóbb a szektákkal szemben, mint magával az egyházzal szemben.

A hegeli idealizmus leküzdhetetlen kétértelműségéről van szó. A történelmi fejlődés és a polgári társadalom értelmezése Hegelt gyakran a kereszténység felfogás meghaladására készteti. Ahogyan mindinkább betekint a dialektikus összefüggésekbe, fokozatosan olyan világképhez jut, melyben a kereszténység istene tökéletesen feleslegesnek látszik. Rendkívül jellemző Hegelre, hogy csaknem közvetlenül a fent idézett rész kapcsán arról beszél, hogy a kereszténység pozitivitásának, az isten és az ember közötti közvetítésnek szóban forgó kérdését csak akkor lehet megoldani, ha már helyesen megoldották a véges és végtelen viszonyát. Ebben a rövid bevezetésben, amelyet régebbi kéziratához írt, Hegel érthető módon nem bocsátkozik a probléma közelebbi filozófiai taglalásába; az ezt megelőző rendszertöredékből pedig csak durva körvonalakban és bizonytalanul ismerhetjük e kérdés feldolgozását. Azt viszont tudjuk, hogy már Jénában mindinkább rátalál a probléma helyes dialektikus megfogalmazására, s a végesnek és a végtelennek épp ez az általa feltárt dialektikája az, aminek révén minden transzcendenciától, minden túlvilágiságtól megfosztja a végtelent. A végtelen effajta dialektikus felfogása — akárcsak Goethe hasonló törekvései — nagyon is alkalmas arra, hogy filozófiailag aláásson minden vallási istenhitet. De ezzel egyidőben azt is megfigyelhetjük, hogy e dialektikus vonatkozások idealista alapja — mindig új formában — ismételten bevezeti a filozófiába azokat a vallási képzeteket, amelyeken látszólag már túllépett. Hegel filozófiájának ez a megmásíthatatlan kétarcúsága és többrétegűsége — mint mondtuk — idealizmusának szükségszerű következménye. Maga ez az idealizmus pedig a németországi polgári társadalom fejlődésének sajátos feltételeiből fakad. Még Goethe sem tud teljesen megszabadulni az effajta vallási képzetektől, holott Hegelnél sokkal közelebb áll a materializmushoz, s a kereszténységgel szemben összehasonlíthatatlanul ellenségesebb magatartást tanúsít.

Persze Hegel fejlődése során ezek a képzetek igen fontos változásokon mennek keresztül. A frankfurti korszakban valamiféle válságtól terhes kulminációval van dolgunk. De a kereszténységgel szemben tanúsított sajátosan kétértelmű magatartásának vannak olyan gyökerei is, melyek átnyúlnak a jénai korszakba, sőt ekkor még világosabb formában jutnak kifejezésre. Azok az illúziók ugyanis, hogy a polgári társadalom ellentmondásain túl lehet jutni magán a polgári társadalmon belül, nemcsak a hegeli filozófia általános idealista alaptendenciáját erősítik, hanem éppen a vallás területén

[172] Uo., p. 146.

nyerik el sajátos kifejezésüket. Hegel azért képes könnyebben beletörődni a kereszténység ellentmondásaiba, azért képes összeegyeztetni helyenként éles szembenállását az általános, vallási irányultságú koncepció fenntartásával, mert valamiféle új, a kereszténységet meghaladó vallás formájában képzeli el a polgári társadalom ellentmondásain való túljutást. (Részletesebben kitérünk majd erre a koncepcióra, amikor a jénai korszakról lesz szó.)

Amikor összeomlik Napóleon uralma s ezzel együtt Hegel napóleoni illúziói is szertefoszlanak, amikor kénytelen lesz végérvényesen egyezségre lépni a kapitalista társadalommal mint a „próza" világával, csak akkor válik a szemében a kereszténység a vallás végső történelmi alakjává, s ezáltal ez a kétarcúság is a végsőkig kiéleződik. De ezzel egyidejűleg, Hegel legkésőbbi írásaiban, kialakul a polgári társadalom olyan felfogása, mely az ő számára a lehető legtökéletesebb és legdialektikusabb megoldás volt. Jellemző például, hogy elöljáróban csupán egyetlen lényeges pontra utaljunk, a „rendeknek" (a polgári társadalom osztályszerkezetének) a megalapozása, amely Hegel fejlődésével párhuzamosan egyre inkább elveszíti ideológikus jellegét, s mindjobban megközelíti a polgári társadalom anyagi alapjait.

Ezek a meggondolások indokolják azt a rendkívül paradox csengésű, de Hegel művének eleven ellentmondásait mégis kifejező megállapítást, hogy minél messzebb kényszerül fiatalságának forradalmi eszményeitől, minél inkább, minél határozottabban „megbékél" a polgári társadalom uralkodásával, minél kevésbé igyekszik gondolatilag túljutni ezen a társadalmon, annál erősebben és tudatosabban jut felszínre benne a dialektikus gondolkodó. Az emberi haladás dialektikus felfogása, amelyet átfogó, filozófiatörténetileg jelentékeny formában először „A szellem fenomenológiájá"-ban fogalmaz meg, a konkrét történelmi feltételek között kizárólag ezeknek az ellentmondásoknak az alapján volt lehetséges. A frankfurti korszakban növekedésükben, csíraformájukban ismerhettük meg nézeteinek ellentmondásosságát. Jénában már tisztább és fejlettebb formában láthatjuk viszont ezeket a nézeteket. Részletes megvitatásukra is akkor kerül majd sor.

Kétségtelen azonban, hogy mindennek az alapvetése Hegel életének és gondolkodásának frankfurti válságkorszakában jött létre. Hegel frankfurti hagyatéka — irodalmi szempontból — épp annyira töredékek és vázlatok törmelékhalmaza, miként a berni hagyaték. De míg a berni vázlatokat rekonstruálva nagyvonalú és egységes képet kapunk, addig a frankfurti évek termése egymásnak élesen ellentmondó tendenciák összevisszasága. Ám éppen a feloldatlan ellentmondásoknak ebből a zűrzavarából alakult ki — ezt kellett kimutatnia ennek a fejezetnek — a hegeli dialektika. Kialakította azokat az eszközöket, amelyek alkalmasak a valóság gondolati elsajátítására, ez volt Hegel frankfurti éveinek az eredménye.

Maga Hegel később szemmel láthatóan éppoly kevéssé törődött frankfurti írásaival, mint a berniekkel. Jénában rendkívül termékeny korszak kezdődik, amely azonban sohasem kapcsolódik közvetlenül a frankfurti korszak irodalmi tevékenységéhez; az egyedüli kivétel Hegelnek az a próbál-

kozása, hogy befejezze a Németország alkotmányáról írt tanulmányát. A harmincéves Hegel a közvélemény előtt tökéletesen ismeretlen, amikor Jénába megy, nincs egyetlen olyan kézirata sem, melynek kiadására komolyan gondolna, vagy akár gondolhatna. Ennek ellenére azzal a büszke és jogos tudattal érkezik Jénába, hogy belsőleg egyenrangú a kor jelentősebb és vezető filozófusával, ifjúkori barátjával, Schellinggel.

1800-ban meghal Hegel apja; a szerény örökség lehetővé teszi Hegel számára, hogy feladja házitanítói állását, s néhány évig anyagi gondok és kötöttség nélkül kizárólag tudományos tevékenységnek éljen. Elhatározza, hogy Jéna lesz működésének színtere, és döntését közli Schellinggel, miután levélváltásuk bizonyos idő óta — úgy tűnik — szünetelt. E levél döntő részlete világosan mutatja, hogy a teljesen ismeretlen Hegel mennyire szilárdan és magabiztosan lépett fel híres ifjúkori barátjával szemben. 1800. november 2-án a következőket írja Schellingnek: „Nyilvános és nagy előrehaladásodat csodálattal és örömmel figyeltem. Bizonyára elengeded nekem, hogy akár alázatosan szóljak erről, akár magamat akarjam mutogatni Előtted. Azzal a közvetítő szóval élek: remélem, hogy barátokként látjuk viszont egymást. — Tudományos fejlődésemben, amely az emberek alárendeltebb szükségleteitől indult el, továbbkényszerültem a tudományhoz, s az ifjúkor eszményének reflexiós formává, egyúttal valamilyen r e n d s z e r r é kellett átalakulnia. Most azt kérdem magamtól, miközben még mindig ezzel vagyok elfoglalva: m i f é l e v i s s z a u t a t t a l á l h a t o k, h o g y b e a v a t k o z h a s s a k a z e m b e r e k é l e t é b e? — Valamennyi ember közül, akik köröttem vannak, egyedül Benned látom azt, akiben — a világra való reagálás és hatás tekintetében is — barátomat szeretném megtalálni, mert látom, hogy Te tisztán, azaz teljes lélekkel és hívság nélkül, ragadtad meg az embert. Ezért magamra nézve is van annyi bizodalmam Benned, hogy önzetlen igyekezetemet felismered, még ha tere sekélyesebb is lenne, és értéket tudsz lelni benne. Miközben kívánom s remélem, hogy viszontlátlak, tisztelnem kell — ha van — a sorsot is, s kegyétől várom, miként találkozunk majd."[173]

Ez a hangulat megegyezik annak az epigrammának a hangulatával amelyet bevezető megjegyzéseinkben, mint a frankfurti korszak jellemző lezárását, idéztünk:

„...igyekezz, s a
Kornál jobb ha nem is, ámde a legjava léssz."
(Petri György fordítása)

[173] Rosenkranz, p. 143. sk.

Az alábbiakban összeállítottuk Hegel fiatalkori műveinek időrendi táblázatát, hogy az olvasó, aki foglalkozni kíván Hegel ifjúkori fejlődésével, könnyebben eligazodjék olvasmányai során.

Oldalszám Nohlnál	Cím	Adatolt időpontok
Tübingen:		
3—30	Népvallás és kereszténység (Volksreligion und Christentum)	1793 előtt
355—359	Tervezetek (Entwürfe)	
Bern:		
30—35	Népvallás és kereszténység	
359—360	Tervezetek	
36—47	Népvallás és kereszténység	
48—60	Népvallás és kereszténység	
70—71	Népvallás és kereszténység	
60—69	Népvallás és kereszténység	
75—136	Jézus élete (Leben Jesu)	1795. V. 9-től VII. 24-ig
361—362	Tervezetek	
362—366	Tervezetek	
152—213	A keresztény vallás pozitivitása (Positivität der christlichen Religion)	1795. II. 2-től 1796. IV. 29-ig
213—239	A keresztény vallás pozitivitása	
366—367	Tervezetek	
Frankfurt:		
368—374	Vázlatok a zsidóság szelleméről (Entwürfe zum Geist des Judentums)	
374—377	Moralitás, szeretet, vallás (Moralität, Liebe, Religion)	
377—378	Szeretet és vallás (Liebe und Religion)	
378—382	A szeretet (Die Liebe)	
382—385	Hit és Lét (Glauben und Sein)	
385—395	Tervezet „A kereszténység szellemé"-hez (Konzept zu „Geist des Christentums")	
243—342	A kereszténység szelleme	
398—402	Kiegészítések „A kereszténység szellemé"-hez (Zusätze zu „Geist des Christentums")	befejezve:
345—351	Rendszertöredék (Systemfragment)	1800. IX. 14-én
139—151	Új bevezetés a „Pozitivitás"-hoz (Neue Einleitung zur „Positivität")	megkezdve: 1800. IX. 24-én

Az objektív idealizmus megalapozása és védelmezése

/Jéna 1801—1803/

Hegel abban a levélben, amelyben közli Schellinggel, hogy Jénába kíván utazni, hangot ad a jénai „irodalmi tobzódás"-tól való félelmének is. Hegel félelme, amely Jénára mint a romantikus mozgalom központjára vonatkozik, már a levél megírása idején sem volt teljesen megalapozott. A jénai romantikus kör, amellyel Schelling igen közeli kapcsolatban állt, fokozatosan felbomlott. A romantikus iskola folyóirata, Schlegel „Athenäum"-a, beszüntette megjelenését; egyre feszültebbé vált Schelling kapcsolata Friedrich Schlegellel, a romantikus iskola fő teoretikusával; August Wilhelm Schlegel és Caroline házasságának felbomlása, Caroline és Schelling újonnan kötött házassága személyes vonatkozásban is fokozták a tárgyi kérdésekben kialakult feszültségeket. Hegel megérkezésekor Jéna többé már nem volt a romantikus mozgalom központja.

És Jéna időközben elveszítette egy másik jelentős filozófiai személyiségét, Fichtét is. Az 1798—1799-ben Fichte körül kirobbant úgynevezett ateizmusvita következtében Fichte leköszönt jénai professzorságáról, és átköltözött Berlinbe. Ez a küzdelem volt az, amely a közös ellenséggel szemben utoljára egyesítette a romantikusokat Fichtével és Schellinggel. Fichte távozása Jénából, az hogy ilymódon lehetetlenné vált a felmerülő nézetkülönbségek baráti beszélgetésekben történő tisztázása, mindez kétségtelenül meggyorsította az elkövetkező filozófiai küzdelmeket, noha persze e küzdelmek okai olyan mélyen gyökereztek, hogy a személyes kapcsolatok fennmaradása csak elodázhatta volna kirobbanásukat, de nem tehette volna semmissé őket.

1. Hegel szerepe Schellingnek Fichtétől való elszakadásában

A klasszikus német filozófia fejlődésében mégis drámai pillanat volt az, amelyben Hegel Jénába érkezett: ekkor szakadt el Schelling a fichtei filozófiától, és ez volt az objektív idealizmus tudatos megteremtésének a pillanata. Ebből az alkalomból kerül sor Hegel első nyilvános fellépésére (hiszen a Cartröpirat névtelenül megjelent fordítását és kommentárját semmi esetre sem

számíthatjuk nyilvános jelentkezésnek), és ez a fellépés a fenti átalakulások rendkívül fontos, sőt, azt is mondhatjuk: döntő hajtóereje. A fiatal Engels világosan felismerte és kimondta Hegelnek ezt a szerepét: „Csupán annyi biztos, hogy Hegel volt az, aki Schellinget ráébresztette arra, hogy — saját tudta nélkül — már eddig is mennyire túljutott Fichtén."[1] Hegel maga is világosan kimondta ezt abban az „Elöljáró figyelmeztetés"-ben, amelyet Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, („A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége") c. első munkájához írt: „Sem a két rendszernek a közönség előtt megjelenő közvetlen szándéka, sem pedig — többek között — az a válasz, amelyet Schelling adott Eschenmayernek a természetfilozófia ellen tett idealista ellenvetéseire, nem tette szóvá ezt a különbözőséget."[2]

A német idealizmus ebben az időben hallatlanul gyorsan differenciálódott. Kant alig két évvel ezelőtt (1799. augusztus 7-én) adta ki híres nyilatkozatát a fichtei tudománytan ellen. Mindaddig Fichte azt hihette, és bizonyára azt is hitte, hogy nem tett egyebet, mint azt, hogy következetesen kifejtette a kanti filozófiát; hogy védelmezte — ahogy mondani szokta — Kant „szellemét" Kant „betűivel", a többi kantiánus vulgarizáló nézeteivel szemben. Kant nyilatkozata véget vetett ennek a felemás helyzetnek.

E különbségek részletes kifejtése nem tartozik munkánk keretei közé. Mindössze két mozzanatra kell röviden utalnunk. Egyrészt arra, hogy az idős Kant szenvedélyesen tiltakozott a szellem és a betű szétszakítása ellen. Bármekkora értetlenségről tanúskodott is a nyilatkozat általában, azt mégis csak helyesen ismerte fel, hogy itt valami egészen új filozófiáról és nem az ő filozófiájának értelmezéséről van szó. Ez a motívum azért nem jelentéktelen, mert Fichte és Schelling szakításában — mutatis mutandis — megismétlődik. Rendkívül jellemző viszont Hegelnek a klasszikus német filozófiában elfoglalt különös helyzetére, hogy amikor összeütközésbe kerül Schellinggel, akkor egyszerűen és nyíltan új filozófiát állít szembe az idejétmúlttal, hogy Hegelnek eszébe sem jut úgy feltüntetni új álláspontját, mint a régi nézetek átértelmezését.

Másodszor, a német idealizmusban lezajló későbbi differenciálódási folyamat jobb megértése kedvéért ki kell emelnünk, hogy Kant nyilatkozata az ellen tiltakozik, hogy a „transzcendentálfilozófia" fichtei formájába, a tudománytanba bekerültek a tartalmi problémák is. Kant álláspontja, amely a legteljesebb összhangban áll általános nézeteivel, de persze öntudatlanul ellentmondásban van saját „transzcendentálfilozófiá"-jának dialektikus tendenciáival, azt hirdeti, hogy a tiszta logikának tökéletesen el kell vonatkoztatnia mindenfajta tartalomtól. Látni fogjuk, hogy a hegeli dialektikus logikának épp az volt az egyik igen lényeges eleme, hogy a tartalmi problémákat

[1] Engels: Schelling und die Offenbarung („Schelling és a kinyilatkoztatás") MEGA I. 2. p. 186. — [Újabb kiadása: MEW Ergänzungsband 2., Berlin 1967. p. 178.]

[2] Erste Druckschriften, p. 3. — [Jubiläumsausgabe 1., p. 33.] — A rövidség kedvéért Hegelnek ezt az írását a szövegben ezentúl mindig „Különbség" néven fogjuk idézni.

belevonta a logikába. Éppen ez tette lehetővé Hegel számára, hogy tudatosan leküzdje az eddigi formális logikát. De Hegel az első, aki mindezt tudatosan és programszerűen valósítja meg. Kant, Fichte és Schelling filozófiájában, mint ezt szintén látni fogjuk, a régi formális logika érintetlenül és bírálatlanul fennmarad az újonnan kialakuló dialektikus módszer *mellett*. Ebből a legkülönbözőbb ellentmondások fakadnak, amelyek az öntudatlanul bevont tartalmi elem növekvő jelentőségével, a dialektika növekvő kiépülésével, mindig újabb területekre történő alkalmazásával párhuzamosan egyre nagyobb méreteket öltenek.

Kant nyilatkozatával szemben Schelling tökéletesen szolidáris Fichtével. A nyílt elszakadást Kanttól mindketten elkerülhetetlennek, és a filozófia továbbfejlődése szempontjából szükségesnek tartják. Ennek kapcsán nem elhanyagolható az sem, hogy Fichte és Schelling az új filozófiát semmi esetre sem tekintették tökéletesen lezárt valaminek; mindketten tudják: egyelőre még minden változik, a filozófiai átalakulás még távolról sem ért véget. Pontosan jellemzi ezt a hangulatot Fichte egyik levele, amelyet 1799-ben, Kant nyilatkozata után írt Schellingnek. Fichte ebben a levélben arról beszél, hogy Kant mennyire nem képes akárcsak megérteni is a filozófia legújabb fejlődését. Majd fejtegetéséhez egy rendkívül érdekes megjegyzést fűz, amely — mondhatnánk — „prófétai" módon utal a fiatal Hegelre: „Ki tudja, hol munkálkodik már most az a tüzes ifjonti fő, aki majd megpróbál túllépni a tudománytan elvein, és igyekszik benne kimutatni ezeket a tévedéseket és tökéletlenségeket. Adja az ég, hogy mi ne azzal nyugtassuk meg majd magunkat, hogy mindez terméketlen szőrszálhasogatás (utalás Kant nyilatkozatának bizonyos kitételeire — *L. Gy.*), s mi ebbe biztosan nem mennénk bele, hanem közülünk valaki... legyen ott, és vagy b i z o n y í t s a az új felfedezések értéktelenségét, vagy ha erre nem képes, köszönettel fogadja őket a nevünkben!"[3] Már az elkövetkező évek megmutatták, hogy Fichte semmiképp sem tudott eleget tenni saját programjának.

Fichte és Schelling különbségei már ekkor lassan érlelődni kezdtek. Először a romantikus iskola belső átrendeződésében, valamint azokban a személyes és technikai jellegű viszálykodásokban, amelyek különböző folyóirattervezetek körül folytak. De a filozófiai ellentétek csak akkor kerülnek nyíltan napvilágra, amikor megjelenik Schelling első szisztematikus és átfogó műve, a System des transzendentalen Idealismus (1800) („A transzcendentális idealizmus rendszere"). Igaz ugyan, hogy Schelling ezzel a művével még a fichtei tudománytant akarta kiépíteni és kiegészíteni, és eszébe sem jutott Fichte bírálata vagy meghaladása. De ami magát a dolgot illeti, Schelling tudatos szándékaitól függetlenül, ez már az *objektív* idealizmus rendszerezésére irányuló kísérlet. Nagyon is érthető tehát, ha Fichte nem tudott egyetértőleg nyilatkozni Schelling művéről, jóllehet Schelling szándékaiban még tökéletesen megbízik, jóllehet még hosszú időn át azt vallja, hogy a filozófia

[3] Fichtes Briefwechsel („Fichte levelezése") Berlin 1925. II. Band, p. 165.

alapelveiben teljesen egyetértenek egymással. Hosszadalmas és részletes filozófiai levélváltásba kezdenek, hogy kiküszöböljék a „félreértéseket" és helyreállítsák a régi összhangot.

Fichte megtisztította a kanti filozófiát „materialista kilengéseitől". Tiszta szubjektív idealizmust teremtett. De Fichte filozófiai szubjektivizmusa egészen sajátos természetű. Ha objektív szemszögből nézzük, akkor rendszerének következetessége természetesen tökéletes agnoszticizmushoz vezet. De Fichte filozófiai szándéka nem ez. Ellenkezőleg: Fichte éppenséggel a kanti agnoszticizmust, a magábanvaló-dolog megismerhetetlenségét akarja leküzdeni. Eközben persze radikálisan szubjektivista módon jár el, hiszen nem a magábanvaló-dolgok *megismerhetőségét* vonja kétségbe, hanem a *létezésüket*. Úgy tekinti az egész világot, mint amit az én „tételezett" (az én nem azonos nála az egyes ember empirikus tudatával), és ami éppen ezért a filozófia eme kiagyalt, misztifikált szubjektuma számára tökéletesen megismerhető. Fichte szerint az egész világot az én teremtette, és éppen ezért az én meg is ismerheti az egész világot, hiszen — szerinte — nem létezik és nem is létezhet semmi ezen az én által tételezett világon kívül.

Fichte azzal, hogy a kanti „általában vett tudat" helyébe az énnek ezt az elmosódó és ellentmondásos koncepcióját állítja, amellyel itt nem áll szemben a magábanvaló-dolog — tőle idegen, független, megismerhetetlen — világa, az átalakulás útját egyengeti az objektív idealizmus felé, noha filozófiája önmagában nem egyéb, mint a szubjektív idealizmus elképzelhető legradikálisabb betetőzése. Mindössze annyit kell tenni, hogy valaki megvilágítja és konkretizálja — persze még inkább idealista és misztifikáló irányban — az én koncepcióját, a világ „teremtését" (tételezését) pedig, amely Fichténél még ismeretelméleti, valóságos teremtéssé változtatja: és az objektív idealizmus máris kész. Mindez megtörténik Schellingnél „A transzcendentális idealizmus rendszeré"-ben, majd később Hegel filozófiájában.

De Fichte filozófiája egy másik fontos vonatkozásban is egyengeti a talajt Schelling és Hegel előtt; mégpedig a kategóriák szisztematikus levezetését illetően. A kategóriák Kantnál ugyanolyan szubjektív-idealista jellegűek, akárcsak Fichténél. Kant azonban a kategóriákat inkább empirikusan állítja össze, semmint levezeti. Kant átveszi az eddigi iskolai logika kategóriatáblázatát; igaz ugyan, hogy a kategóriák összefüggéseire számos új interpretációt ad, de egymásból való levezetésük problémáját egyáltalán nem veti fel. A kanti kritika tipikus kérdésfeltevése: „Léteznek szintetikus a priori ítéletek — miként lehetségesek tehát?" — mutatja, hogy Kant a kategóriákat és a kategória-összefüggéseket készen talált dolgokként értelmezi. (Ebben is megnyilvánul Kant ingadozása a materializmus és az idealizmus között.) Fichténél ellenben a kategóriák az én tételező tevékenységéből fakadnak: az én és nem-én állításából és szembeállításából; ily módon alakul ki már Fichténél a tézis, antitézis és szintézis dialektikus triádja.

Ennek megfelelően Fichténél megerősödik a klasszikus német filozófia „tevékeny oldala", amelyről Marx az első Feuerbach-tézisben beszél — de

persze a tiszta idealizmushoz való átmenet alapján. Kantnál a morális tevékenység az egyetlen terület, ahol az ember áttöri a jelenségvilágot s a valóságosan létező világnak, a lényeg világának résztvevője lesz. A kanti etika felépítésének módszertani következményei vannak Fichte ismeretelméletére nézve. Fichténél a világ tételezése az én által: „ténykedés".

E néhány odavetett vonásból is világosan kiderül, hogy mennyire szükségszerű volt az összeütközés Kant és Fichte között. Kezdetben Fichte azt hiszi ugyan, hogy csupán következetesebben végigviszi a kanti filozófiát, mint maga Kant. (A szellemét valósítja meg a betűivel szemben.) De törekvéséből egész más filozófia jön létre, amelyet Kant nem ismerhetett el a sajátjaként.

Fichte és Schelling viszonya is némi hasonlóságot mutat ezzel. De ez a hasonlatosság nagyon viszonylagos. Schelling kiindulópontja kezdettől fogva alapjában más, mint Fichtéé. Fichte filozófiája a kor forradalmi aktivizmusának a német idealizmusba átültetett változata. Nem véletlen, hogy Fichte első írásai a francia forradalomnak és a forradalomra való jognak a védelmében születtek. Fichte viszonylag hosszú ideig hű is maradt ezekhez a nézeteihez. Amikor a fichtei morál- és jogfilozófia későbbi hegeli bírálatáról lesz szó, néhány elképzelésével közelebbről is megismerkedhetünk. Fichte 1800-ban kiadja „A zárt-kereskedelmi állam" c. írását, amelyben Benjamin Constant például Robespierre gazdaságpolitikájának megkésett visszhangját fedezi fel stb. Fichte szubjektivizmusa tehát — sajátosan német, idealista túlzásokkal teli formában — az ember mindent megújító, mindent átformáló erejébe vetett forradalmi hitet fejezi ki. Az emberen túl — aki persze Fichténél azonos a morális emberrel, a homo noumenon kanti agyrémével — Fichte számára egyáltalán nem létezik semmiféle valóság. A világ, kiváltképpen pedig a természet, merőben passzív működési terület az ember számára.

Schelling filozófiája ellenben a természettudomány akkori általános fejlődési válságából alakul ki. Schelling azoknak a „természetrajongóknak" a sorába tartozik, akikről — Feuerbachra célozva — a fiatal Marx beszélt Rugéhoz írott egyik levelében.[4]

Schelling kezdetben éppoly kevéssé szakít tudatosan Fichtével, mint Fichte Kanttal; ő is azt hiszi — ráadásul a különbségnek még kevésbé van tudatában, mint annak idején Fichte —, hogy a tudománytan helyes „szellemét" képviseli. Ennek megfelelően sokáig egyikük sem válik meg a kanti alaptól; később látni fogjuk, hogy számos döntő ponton Schelling sohasem jutott túl a kanti kérdésfeltevések korlátain. De jóllehet mindketten a kanti filozófiából indulnak ki, fejlődésük belső irányának megfelelően, kiindulópontjuk mégis igen eltérő. Míg Fichte *egész* filozófiai rendszerének „A gyakorlati ész kritikája" jelenti a módszertani példaképet, addig Schelling gon-

[4] Marx an Ruge, 13. März 1843. MEGA I. 1. 2., p. 308. — [Marx Rugehoz 1843. március 13-án. MEM 27., p. 392.]

dolkodásában „Az ítélőerő kritikájá"-nak objektív-idealista átértelmezése kerül előtérbe. Fichte és Schelling persze mindenképpen közeli rokonságban állnak, amikor „megtisztítják" Kantot következetlenségeitől, de a végigvitt tartalmak tekintetében épphogy homlokegyenest ellenkező irányban haladnak. A hasonlóság abban áll, hogy mindketten a legmesszebbmenőkig megőrzik Kant filozófiai konstrukcióját és kérdésfeltevését. De eközben Schelling objektív idealizmussá építi tovább mindazt, ami Kantnál agnosztikus szubjektivizmus volt. Kantnak a teleológiára vonatkozó újszerű kérdésfeltevései, amelyekkel később részletesen foglalkozunk majd, a teleológia újszerű és sajátos alkalmazása a szerves életre, a természet egészére és a művészetre — ez alkotja a sajátos schellingi filozófia módszertani kiindulópontját.

Az az irány, amelyben Schelling nekifog a kanti filozófia átalakításának, szükségszerűen maga után vonja, hogy a dialektikus kategóriákat még Fichténél is tisztábban és határozottabban dolgozza ki és vezeti le. Kantnál az ellentmondás csak a szükséges *antinómiák* kimondásáig terjedt: csupán a jelenségvilág belső dialektikus felbomlását jelentette; ezen túlmenően Kant filozófiájában nem létezhetett az ellentmondások semmiféle egysége, semmiféle ellentmondásosságon alapuló világismeret. Az egyetlen pont, ahol az ember — Kant felfogása szerint — érintkezésbe lép a valóságos lényeggel: az etika világa, az ő szemében *túl* van mindenfajta ellentmondásosságon. Ezzel szemben Fichténél már azt láthattuk, hogy az ellentmondás válik azzá a hajtóerővé, amelynek segítségével fel kell építeni a kategóriarendszert. Schellingnél pedig a fichtei dialektikus triád már a világ felépítésének *objektív* tényezője lesz.

Mindez felveti a kérdést: *hogyan* és *mely* szerv révén valósítható meg ez a megismerés? Kant és Fichte számára a tiszta moralitás élményei (lelkiismeret stb.) jelentik ezt az alapot. Ennek az elvnek a transzformációja révén jut el Fichte saját ismeretelméletének alapelvéhez, a „ténykedés" fogalmához. Fichtétől egész koncepciójának morális alapvetése megköveteli, hogy tagadjon minden olyan objektumot, mely független az embertől, a tudattól; tehát a magateremtette (az én által tételezett) világ megismerhetősége Fichte számára magától értetődik: ez a megismerés a tételező én önmegismerése.

Schelling ezzel szemben az objektív külvilág, elsősorban a természet megismerésének problémáját veti fel. Mégpedig olymódon, hogy tökéletesen magáénak vallja mindazokat az agnosztikus érveket, amelyeket Kant „A tiszta ész kritikájá"-ban a jelenségvilág megismerése kapcsán felhoz. Schelling célja az, hogy Kant ismeretelméletének alapján, amely a jelenségvilág megismerésének antinomikus-voltához vezet, mégis valamiféle magasabb megismerési formához jusson, amely biztosítja és megalapozza az objektív valóságnak, az objektív világ lényegének adekvát megismerését. Kant „Az ítélőerő kritikájá"-nak híres 76. §-ában eljut valamilyen ehhez hasonló megismerés követeléséhez, amely nála természetesen csak hipotetikus. Azt mondja, hogy a közönséges emberi megismerés számára, amely a különöst mindig csak besorolja az általános fogalom alá, a különös mindig valami

véletlen marad. Az effajta megismerés eszközeivel azonban sem a természetet mint egészt, sem a szerves életet nem lehet adekvát módon megérteni. Ezért felállítja egy másfajta intelligencia (intellectus archetypus) hipotetikus posztulátumát, amely előtt nem létezik az általánosnak és a különösnek ez az ellentéte.

Ennek a szembeállításnak az egész német filozófiában forradalmasító hatása volt. Schellingen kívül különösen Goethére gyakorolt nagymértékben döntő — persze egészen más jellegű — hatást. A kanti filozófia schellingi továbbvitele ezen a ponton igen egyszerű, igen deklaratív. Ami Kantnál hipotetikus követelmény volt, Schellingnél létező valósággá válik: *intellektuális szemléletté*, amely az emberi megismerés szerve az objektív valóság adekvát feltárására, és amely felfedi, hogy az objektív valóság (természet) és az emberi megismerés csupán ugyanannak a tengernek az áramlatai, amelyek az intellektuális szemléletben azonosságuk tudatára ébrednek. „A transzcendentális idealizmus rendszeré"-ben Schelling a következőképpen határozza meg az intellektuális szemléletet: „Ennek a tudásnak *a)* abszolútszabad tudásnak kell lennie, éppen azért, mert egyetlen más tudás s e m s z a b a d, olyan tudásnak tehát, melyhez nem bizonyítékok, következtetések, egyáltalában: nem fogalmi közvetítések vezetnek, tehát teljességgel szemléletnek kell lennie; *b)* olyan tudásnak, melynek objektuma nem f ü g g e t l e n tőle, olyan t u d á s n a k tehát, m e l y e g y s z e r s m i n d o b j e k t u m á n a k l é t r e h o z á s a i s — olyan szemlélet, mely tökéletesen szabadon létrehozó s amelyben a létrehozó és a létrehozott egy és ugyanaz. Az effajta szemléletet, ellentétben az érzékivel — amely nem úgy jelenik meg, mint objektumának létrehozója, amelyben tehát m a g a a s z e m l é l é s különbözik a szemlélttől — i n t e l l e k t u á l i s s z e m l é l e t n e k nevezzük."[5] Itt tehát már tökéletesen kifejlett alakjában megtaláljuk az azonos szubjektum-objektumot, az objektív idealizmus alapját.

Schelling pozíciójának belső ellentmondásaira még részletesen kitérünk, amikor a Hegel és a közte levő ellentétekről lesz szó. Most mindössze azt szögezzük le, hogy tehát Schelling szemében a természet objektivitása le van vezetve és biztosítva van; a dialektikus ellentmondások ennek alapján nem csupán az emberi megismerés belső ellentmondásai, a külső valóság és az emberi megismerőképesség ellentmondásai (miként Kantnál), hanem magának az objektív valóságnak az ellentmondásai. Ebből következik továbbá, hogy Schelling, akárcsak Fichte, megállapítja, illetve elismeri az ellentmondások megszüntetését az emberi megismerésen belül, és ezzel szöges ellentétbe kerül a kanti filozófiával. Minthogy azonban ezek az ellentmondások Schellingnél objektív természetűek, ezért megszüntetésük tekintetében egyszersmind túllép a fichtei koncepción. Ezen az alapon kerül először az egész filozófia középpontjába az ellentmondás és annak dialektikus megszüntetése.

[5] Schelling: Werke (Művei). Stuttgart und Augsburg, 1958. Erste Abteilung, Band III., p. 396.

Mellékesen, a filozófiai helyzetkép kiegészítéseképpen, érdemes megemlíteni, hogy Schelling elképzelésében az esztétikai szemlélet játssza az intellektuális szemlélet valóságos és lehetséges voltának „bizonyítékát". A filozófia említett fordulatát, a teleológia problémájának újrafogalmazását már „Az ítélőerő kritikája" szorosan összeköti az esztétikával. Ez már Schillert is arra készteti, hogy az esztétika területén fordulatot hajtson végre az objektív idealizmus irányában. Schelling pedig ennél is továbbviszi ezt az irányzatot, s átmenetileg az esztétikának juttatja a filozófiai rendszer központi helyét. (Mindezeket a problémákat részletesen érintem Schiller esztétikájáról írott tanulmányaimban.)

A dialektika területén Schelling törekvései arra irányulnak, hogy a korabeli nagy jelentőségű természettudományos átalakulásokat filozófiailag értékesítse, rendszerezze és befejezett természetfilozófiai rendszerré építse. E problémák közelebbi vizsgálata teljes mértékben kívül esik munkánk keretein.[6] Engels többször is jellemezte a nagy horderejű változásoknak ezt a korszakát; rámutatott Lavoisier felfedezéseinek jelentőségére, amelyek forradalmasították a kémiát, az elektromosság területén szerzett új ismeretekre (Volta, Galvani stb.), a tudományos biológia és a fejlődéselmélet stb. kezdeteire. Ezt a forradalmasodási folyamatot már „Az ítélőerő kritikájá"-nak kérdésfeltevései is tükrözik. Goethe tudományos életműve ebben az átalakulásban igen fontos helyet foglal el, s hatást gyakorol Schelling filozófiájára is. A természettudományoknak ebben az egész átalakulási folyamatában élesen kiütköznek a metafizikus gondolkodás és a régi materializmus korlátai és fogyatékosságai. A kor német természetfilozófiája kísérletet tesz rá, hogy ezekben az ellentmondásokban — magának a valóságnak a belső objektív ellentmondásait ismerje fel és hozza felszínre, ezeket mint ilyeneket tegye a természetfilozófia alapjává. Az előbb a fiatal Schellingre vonatkoztattuk Marx kijelentését Feuerbachról mint „természetrajongóról". Erre Marx levele jogosít fel bennünket, amelyben Marx felszólítja Feuerbachot, hogy a „Német—francia évkönyvek" részére írjon kritikai tanulmányt Schellingről. Marx ebben a levélben *fordított Schellingnek* nevezi Feuerbachot, majd a továbbiakban így folytatja Schelling jellemzését: „Schellingnek — ellenfelünkről is el szabad hinnünk a jót — őszinte fiatalkori gondolata, melynek megvalósításához azonban nem volt más eszköze mint a képzelet, más energiája mint a hiúság, más ösztönzője mint az ópium, más szerve mint egy nőies befogadóképesség ingerlékenysége, Schellingnek ez az őszinte fiatalkori gondolata, amely nála fantasztikus ifjúkori álom maradt, Önnél igazsággá, valósággá, férfias komolysággá érett. Schelling ezért az Ön anticipált torzképe . . ."[7].

[6] Schellinggel közelebbről „Az ész trónfosztása" c. könyvemben foglalkozom a 2. fejezetben.

[7] Marx an Ludwig Feuerbach, 20. Oktober 1843. MEGA I. 1. 2. p. 316. — [Marx Feuerbachhoz 1843. október 3-án. MEM 27., p. 395. A levél helyes dátuma az újabb megállapítások szerint helyesen október 3. és már így szerepel más újabb hiteles szövegkiadásokban (pl. MEW 27., p. 419—421.) is.]

Abban az időben, amellyel jelenleg foglalkozunk, ez az „őszinte fiatalkori gondolat" áll Schelling filozófiájának előterében. Későbbi reakciós nézeteinek csírái persze már itt is jelen vannak, de — ha rövid időre is — messzemenően háttérbe szorulnak az új természetfilozófia megteremtése iránti rajongás, az összes természeti jelenségek egységes és dialektikus felfogása mögött. Schellinget ez idő tájt olykor csaknem materialista hangulatok kerítik hatalmukba, gyakran szenvedélyesen visszautasítja az egyébként hozzá közel álló romantikusok szertelen spiritualizmusát. Minthogy a kérdés részletes taglalására nincs lehetőségünk, csupán egyetlen példát említünk. 1799-ben Novalis spiritualizmusával szembeszegülve Schellinget Friedrich Schlegel kifejezésével élve: „elfogta a vallástalanság iránti régi rajongásának újabb rohama" és megírta „Heinz Widerporst epikureus hitvallását". A költeményből csupán néhány, különösen jellemző sort idézünk:

Mióta fénysugárra leltem,
Az anyag lett egyetlen elvem,
Ez létünk támasza, alapja,
Minden dolog nemző apja,
Tudás kezdő és végpontja.
Nem számolok nemláthatókkal,
Egyedül a nyilvánvalóval,
Mit ízlelek, szaglok, s minden
Érzékemben lüktet itt benn.
. . . . . .
Hiszem, a világ mindig létezett,
S azt is, hogy szünte soha nem lehet.[8]
(Petri György fordítása)

A materialista hitvallás ezekben a sorokban határozott és szenvedélyes, de egyáltalán nincs világosan végiggondolva. Hiszen ateista hitvallásával egy időben Schelling Heinz Widerports-ja arról beszél, hogy jóllehet nincs vallása, de ha már vallást kellene választania — akkor a katolikus vallást választaná. Böhme természetfilozófiájának egész sor misztikus motívuma ugyancsak felbukkan a költeményben.

E néhány futó megjegyzésből is egyértelműen kiderül az olvasó számára, hogy Fichte és Schelling filozófiája között kezdettől fogva igen mélyreható különbségek voltak. De ezeket a különbségeket mindkettejük előtt elfedte a kantiánusok ellen vívott közös harcuk, akik rögzíteni akarták a filozófiában azt az álláspontot, amelyet maga Kant ért el. A Különbségben Hegel kigúnyolja a kantiánusoknak ezt a típusát. Találó hasonlattal írja Reinhold-

[8] Plitt: Aus Schellings Leben in Briefen („Schelling életéből. levelekben"). Leipzig 1869, Band I., p. 283 sk. és p. 286.

ról: „Miként a La révolution est finie-t Franciaországban igen gyakran deklarálták, Reinhold is már többször meghirdette a filozófiai mozgalom végét. Épp most fedezi fel a befejeződések végső befejeződését..."[9] Ha összevetjük Hegelnek ezt a kijelentését Fichtének azzal a levelével, amelyet Kant nyilatkozata után írt, akkor egyfajta filozófiai harci hangulat képe rajzolódik ki, amelyben a közös ellenség nagyon könnyen feledteti a fennálló különbségeket. Az, hogy Schelling maga sem volt tisztában saját törekvéseivel, s hogy materialista hangulatok és misztikus gondolati elkalandozások között ingadozik, miközben mindkettőt összefüggésbe hozza a fichtei ismeretelmélettel, természetesen nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a különbségek viszonylag hosszú időn át rejtve maradtak. A Schelling által alkalmazott kifejtési mód is ezt a zavarosságot tükrözi. Hegel később kifejezően és helyesen jellemezte ezt a kifejtési módot. Filozófiatörténetében a következőket mondja: „Schelling a közönség előtt folytatta le filozófiai fejlődését. Filozófiai írásainak sora egyszersmind filozófiai fejlődésének története is, és azt mutatja be, hogyan emelkedett felül fokozatosan a fichtei elven és a kanti tartalmon, amellyel kezdte; nincs meg benne a filozófia kidolgozott részeinek egymásra következése, hanem e részek kialakulási fokozatainak sorát jelenti."[10]

Schelling sohasem forgatta meg és dolgozta át alaposan az egész filozófiát, hanem mindig új és új felfedezésekre törekedett, miközben tág és fontos területeket érintetlenül hagyott. A fichtei én Schelling filozófiájában észrevétlenül változott át az objektív idealizmus azonos szubjektum-objektumává. Természetfilozófiáját előzetesen a tudománytan puszta *kiegészítésének* szánta, minthogy pedig ez idő tájt Fichte a tudománytannak a morál, a jog, az állam stb. területére való alkalmazásával foglalkozott, ezért az alapelveket illetően mindkettőjükben kialakult a tökéletes egyetértés illúziója; azt képzelték, hogy munkájuk csak az egyes részterületek munkamegosztásos feldolgozása.

Ezek az illúziók Schelling első szisztematikus művének megjelenése után kezdenek szertefoszlani. „A transzcendentális idealizmus rendszeré"-nek megjelenését követően hosszadalmas levélbeli vita következik, amely teljes szakítással zárul. Igaz ugyan, hogy Schelling következő művében, a Darstellung meines Systems der Philosophie-ben, 1801, („Filozófiai rendszerem kifejtése") még olyan értelemben említi a természet-, illetve a transzcendentálfilozófiát, mint egyazon rendszer két különböző oldalát. Egyik levelében pedig, amelyet 1800. november 19-én írt, a tudománytant befejezett valaminek tekinti, a természetfilozófia csak mellette szerepel, mint kiegészítés. Azt mondja: „Ami először is a tudománytant illeti,

[9] Erste Druckschriften, p. 98. sk.

[10] Geschichte der Philosophie (Glockner-féle kiadás) [Jubiläumsausgabe 19.] Band III., p. 64. — [Előadások a filozófia történetéről 3. Budapest 1960. p. 456.] — Épp a Schellingről írt fejezet sok tekintetben visszanyúl Hegel 1806-os jénai előadásaira. A Schellingről festett kép tehát egyben Hegel nézeteit is jellemzi szakításuk idején.

ezt haladéktalanul különválasztom; tökéletesen megáll önmagában, nincs mit változtatni, nincs mit csinálni rajta; be van fejezve, és természete szerint ennek mindig így kell lennie. De a tudománytan ... még nem maga a filozófia... Pusztán és kizárólag logikailag jár el, semmi köze a realitáshoz."[11] Schelling tehát ekkor még egyáltalában nem gondol szakításra. A tudománytanban látja saját filozófiájának megingathatatlan alapját.

Kezdetben Fichte is nagyon elővigyázatosan vitázik; ő sem akar szakítani legfontosabb és legtehetségesebb szövetségesével. De Schelling rendszerében kezdettől fogva kifogásolja a természet önállóságát. 1800. november 15-én kelt levelében (a fentiekben éppen Schelling erre adott válaszából idéztünk) a természet schellingi „önkonstrukció"-ját (a természeti kategóriák objektivitásának objektív-idealista értelmezését) önámításnak nevezi. A következőket írja: „Más a helyzet a természet realitásával. Ez utóbbi a transzcendentálfilozófiában mindenestül adott valaminek tűnik, mégpedig mint ami kész és teljes; és nem saját törvényei szerint (van tudniillik adva), hanem az intelligencia immanens törvényei szerint... Annak a tudománynak persze, amely finom elvonatkoztatás révén egyedül a természetet teszi objektumául (éppen azért, mert elvonatkoztat az intelligenciától), abszolútként kell tételeznie a természetet, hogy a természet valamiféle fikció révén önmagát konstruálhassa..."[12] Később, amikor a szakadás már elkerülhetetlen, Fichte jóval határozottabban és nyersebben fogalmazza meg ugyanezt a gondolatot. 1801. május 31-i levelében már azt írja, hogy minden, ami megismerhető, csak a tudatban van, és „csak itt, a tudatnak eme kis régiójában rejlik az érzékek világa: a természet".[13]

Itt már világosan ki van mondva a szubjektív és objektív idealizmus különválása. Fichte határozottan elvitatja a schellingi természetfilozófiának azt a jogát, hogy a tudománytannak akárcsak kiegészítő részeként, akárcsak viszonylag *önállóan* lépjen fel. Kitart amellett, hogy minden külső valóság csupán mozzanata annak, amit az én szuverén módon tételezett, hogy tehát a tudománytan átfogja a tudás egész területét.

Láttuk, hogy Schelling kevésbé elszánt vitatkozó, mint Fichte. Mindezek az ingadozások nagyon is világosan kirajzolódnának, ha az egész levelezést részletesen elemezhettük volna. Minket azonban csupán egyetlen pont érdekel: Hegel szerepe. Emlékeztetjük az olvasót, hogy Hegel 1800. november 2-án kelt levelében közölte Schellinggel Jénába érkezését, de azt tervezte, hogy előbb még Bambergben tölt hosszabb időt. November 15-én Fichte megírja említett éles bírálatát „A transzcendentális idealizmus rendszere" ellen. Jóllehet Schelling Hegelnek küldött válasza elveszett, de minthogy Hegel 1801 januárjában, tehát a tervezettnél jóval előbb betoppant Jénába,

[11] Fichtes Briefwechsel („Fichte levelezése"), id. kiadás, II., p. 295.
[12] Uo., p. 292. sk.
[13] Uo., p. 326.

minden valószínűség szerint helytálló Haymnak az a feltevése[14], hogy Schellingnek ez a válaszlevele siettette Hegel érkezését. Márpedig ez a siettetés kizárólag a napirenden szereplő vitával magyarázható. Az elkövetkező események teljes mértékben alátámasztják ezt a feltevést. Hegel, aki mind ez ideig az egyik töredéket gyártotta a másik után, most rendkívül túlfűtött polemikus munkába csöppen bele. A Különbség már 1801 júliusában kész. Még ugyanennek az évnek az augusztusában megvédi habilitációs téziseit, és mint magántanár már ősszel előadásokat tart a jénai egyetemen. Ugyanabban az évben Hegel és Schelling megalapítják az objektív idealizmus harci szócsövét: a Kritisches Journal der Philosophie („A filozófia kritikai folyóiratá"-t). Ebben a folyóiratban azután Hegel elszántan és nyíltan hirdeti a filozófia útjainak elválását, a filozófiai fejlődés új korszakának kezdetét. Noha az objektív idealizmus már Schiller esztétikai írásaiban, és különösen Schelling szisztematikus munkáiban világosan megmutatkozott, mint új filozófia először itt van kimondva. És Hegel az, aki kimondja. A Különbség és a közös folyóiratban közölt terjedelmes tanulmányok, a Glauben und Wissen („Hit és tudás") és Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts („A természetjog tudományos tárgyalás módjairól"), átfogó és rendszeres leszámolást jelentenek az egész szubjektív idealizmussal. Vagyis nemcsak Fichtével, hanem Kanttal is, a kantiánusokkal és Friedrich Heinrich Jacobival, a szubjektív „életfilozófia" akkori fő képviselőjével. A közös Journal-ban és az „Erlanger Literaturzeitung"-ban megjelent kisebb-nagyobb recenziókban Hegel leszámol a korabeli filozófia jelentéktelenebb képviselőinek nagyszámú seregével is, Schulzéval, Kruggal, Bouterwekkel stb.

Hegel mindezekben a vitákban úgy lép föl, mint a filozófia új, magasabbrendű korszakának elvi védelmezője. De a *nyilvánosság előtt* ez a filozófia mindeddig csak Schelling révén vált ismertté. Nagyon is érthető tehát, hogy Hegel ezekben a polemikus írásaiban előtérbe állítja az objektív (Schelling) és a szubjektív idealizmus (Kant, Jacobi, Fichte) különbségét; élesen szembeállítja egymással a két irányzat teljesítő képességét, hogy ezáltal kifejezően lefesse a szubjektív idealizmus csődjét, saját megoldhatatlan ellentmondásain való megfeneklését, s ugyanakkor kimutassa, hogy az objektív idealizmus képes tudományosan kielégítő módon megválaszolni a filozófiának mindazokat a kérdéseit, amelyek ezen a területen felvetődnek. Eközben Schelling filozófiáját semmiféle bírálattal nem illeti, még csak említést sem tesz valami ilyen értelmű kritikáról. A mai olvasó, aki már tisztán látja a Schelling és Hegel közötti különbségeket, legfeljebb annyit figyelhet meg, hogy Hegel helyenként olyan értelmet, olyan tendenciát kölcsönöz a schellingi filozófiának, mely inkább saját filozófiai vonalát folytatja, mintsem Schellingét.

Mindezt teljesen érthetővé teszik a polémia követelményei. De eltekintve

[14] R. Haym: Hegel und seine Zeit („Hegel és kora") 1887. 2. Auflage, Leipzig 1927. p. 123.

most már azoktól a hangsúlyeltolódásoktól, amelyek a polémia szükségszerű velejárói, hogyan viszonyul valójában Hegel a schellingi filozófiához jénai tartózkodásának első éveiben? A rendelkezésünkre álló anyagból erre képtelenség dokumentált választ adni. Az 1803-as évet (Schelling ekkor települt át Würzburgba) megelőző időből nem ismerünk Hegeltől egyetlen olyan elutasító, vagy akárcsak kritikai megnyilvánulást, mely Schellingre vonatkozik. Hegel 1803 és 1806 között kezdi első ízben élesen bírálni elsősorban Schelling tanítványait és híveit, de magát Schellinget is; ez a kritika nyer azután „A szellem fenomenológiájá"-ban elvi és rendszeres megfogalmazást: Hegel első nyilvános leszámolása a schellingi filozófiával egyszersmind a döntő és a végső leszámolás.

Vajon mindezek alapján Hegel a jénai évek alatt Schelling százszázalékos híve volt? Vagy esetleg csupán „diplomácia", „taktika" volt a Schellinggel folytatott közös munka? A közkeletű filozófiatörténetekben az első nézet terjedt el. A másik álláspontot képviseli például Stirling[15], aki ekkortájt a Schellinghez való közeledésben valamiféle „fondorlatot", valamiféle „számítást" keres. Az első felfogás helytelenségéről bárki meggyőződhetett Hegel frankfurti korszakának korábbi vizsgálatából. Annak idején láttuk, hogy Hegel már Jénába érkezése előtt olyan objektív dialektikához jutott el, mely a középponti kérdést (az ellentmondás-elméletet) illetően magasabb szinten áll a schellingi dialektikánál. Láttuk azt is, hogy Hegel filozófiai tárgyú töredékei ezen a problémán túl a dialektika sok más fő kérdését tekintve is olyan tendenciáról tanúskodik, mely messze túlmutat a schellingi dialektikán. És a hegeli filozófia legfontosabb törekvése, az új dialektikus logika megteremtése, mindig is tökéletesen kívül esett Schelling látókörén. Amikor tehát Hegel a „Kritisches Journal der Philosophie" hasábjain tiltakozott az ellen, hogy Schelling követőjeként állítsák be, akkor ebben tökéletesen igaza volt.[16]

De mindez egyáltalán nem jelenti azt, hogy Stirling és a hozzá hasonlók helyesen értelmezték azt a viszonyt, amely Hegelt az első jénai időszakban Schellinghez fűzte. Stirling magatartása ebben a kérdésben ugyanolyan, mint Erich Schmidté volt, amikor a fiatal Lessing és Voltaire kapcsolatait magyarázta; ezt a hozzáállást bírálta annak idején ironikusan Franz Mehring: ezek a „tudósok" a múlt nagy költőinek és gondolkodóinak ugyanazt az alantas pszichológiát tulajdonítják, amellyel a törtető magántanár közeledik a hatalmas professzorhoz, azaz amellyel saját egyetemi karrierjüket maguk is csinálták. De egy Lessing vagy egy Hegel nemcsak szellemében, hanem emberi minőségében is különbözik egy Schmidt professzortól vagy egy Stirling professzortól.

[15] J. H. Stirling: The secret of Hegel („Hegel titka"). Edinburgh 1908. p. 662. Stirlinggel kapcsolatban — aki, mellékesen szólva, egyike az elsőknek, akik Hegelt teljes egészében megkísérelték visszavezetni Kantra — lásd Marx véleményeit. Marx/Engels: Briefwechsel [Moskau 1939] IV. Band, p. 70. és p. 365. — [Marx levele Engelshez 1868. május 23-án és 1870. április 14-én. MEM 32. p. 87. és p. 467.]

[16] Rosenkranz, p. 162. sk.

Hegel frankfurti rendszertöredéke azt mutatja, hogy a dialektika egynémely alapvető kérdésében már akkor eljutott odáig, hogy tisztán lássa a maga sajátos módszerét, mielőtt Schellinggel találkozott. De mindössze néhány alapvető kérdésben. Ez pedig még távolról sem jelenti azt, hogy amikor Hegel megérkezett Jénába, már teljesen rendszeres módon végiggondolta, vagy ráadásul szisztematikusan és konkrétan végigvitte dialektikájának sajátos formáját. Nem is beszélve az olyan fontos szisztematikus kérdésekről, mint például a filozófia és vallás viszonya. Láttuk (lásd 266. skk. old.), hogy Hegel frankfurti írásaiban a filozófia a vallásba torkollik, ami azt jelenti, hogy Hegel akkoriban az ember vallási magatartásában látta a filozófia csúcspontját. Hamarosan látni fogjuk viszont, hogy már legelső jénai írásában is más álláspontot foglal el ebben a kérdésben, amelyet azután egészen a Fenomenológiáig szisztematikusan továbbfejleszt. De ha közelebbről szemügyre vesszük a logikáról vallott nézeteinek első megfogalmazását, az úgynevezett „Jénai logiká"-t, akkor azt is meg kell állapítanunk, hogy azok mellett a tiszta problémakifejtések mellett, amelyek későbbi Logikájának felépítése során is irányadók maradtak a számára (például a minőség és mennyiség átmenete), számos olyan gondolat is jelen van ebben a műben, melyet Hegel már a Fenomenológia megírásának idején hallgatólagosan elvetett. És a „Jénai logika" éppen azt a kérdést hagyja viszonylag tisztázatlanul, a jénai korszak későbbi írásaihoz képest is, amely Hegel számára döntő jelentőségű volt, tudniillik a kategóriák dialektikus levezetését immanens ellentmondásaik mozgásából. A formális és a dialektikus logika pontos elhatárolása, egymással való helyes kapcsolatuk kifejtése csíraszerűen bennefoglaltatik ugyan a „Jénai logiká"-ban, és a mű filozófiai tisztázottság tekintetében jóval magasabb szintet ér el, mint Schelling bármikor, de mindez — Hegel mércéjével — mégis csíra csupán.

Éppen ezért nem véletlen, hogy az első jénai szakaszban Hegel — disszertációjának, a „De orbitis planetarum"-nak a kivételével, amelynek életművében csupán epizodikus jelentősége van — kizárólag polemikus vitairatokat adott ki: olyan írásokat, melyekben leküzdi a szubjektív idealizmus ellentmondásait és fogyatékosságait; amelyekben hallatlan tisztasággal kibontja ezekből az ellentmondásokból saját nézeteit, kiváltképpen a társadalomfilozófia területén, de tartózkodik az objektív idealizmus tartalmának és módszerének konkrét és részletes kifejtésétől, illetve ezek a fejtegetései rendkívül általános szinten mozognak.

Ezekkel a vitairatokkal párhuzamosan Hegel — előadásokban és kéziratokban — nagy energiával és kitartással dolgozik saját önálló rendszerének felépítésén. De mindezek a tervezetek csak tervezetek maradnak. Hegel pedig sem most, sem később nem gondol rá, hogy kiadja ezeket a tervezeteket. Később megjelent műveiben felhasznál belőlük némi anyagot, de éppen a szisztematikus felépítést szakadatlanul bírálja, visszavonja és újjáalakítja. A filozófiai konstrukciónak pontosan ez a szakadatlan átrendezése bizonyítja, hogy nézetei a filozófia döntő kérdéseiben akkoriban még foly-

tonos átalakulásban voltak. A fentiekben idéztük kijelentését, amely szerint Schelling a nyilvánosság színe előtt fejlődött. Lehetséges, hogy a filozofálásnak ez a módja átmenetileg imponált a fiatal Hegelnek, aki nehézkesen dolgozott, és sokat küszködött nézeteinek szisztematikus felépítésével. De Hegel legmélyebb filozófiai meggyőződései kétségtelenül a schellingi munkamódszer ellen szóltak.

Az első jénai szakasz tehát Hegel számára — persze a frankfurtinál összehasonlíthatatlanul magasabb színvonalon — a *kísérletezés* időszaka. A magasabb színvonal azonnal megmutatkozik, ha összevetjük a jénai és a frankfurti vázlatokat. Frankfurtban Hegel esszészerűen foglalkozott a legkülönbözőbb, számára döntő fontosságú problémákkal; próbálkozásaiban benne rejlett ugyan nézeteinek határozott belső szisztematikus összefüggése, de a szisztematikusság mégsem került tudatosan és módszeresen előtérbe. A jénai vázlatok ellenben kezdettől fogva valamiféle *rendszer* vázlatai; még abban az esetben is jelentős haladásról beszélhetünk tehát, ha látjuk, hogy a rendszerezés módszertani alapjai ekkor még csak alakulófélben voltak.

A jénai korszak második feléből származó intim feljegyzések érdekes betekintést nyújtanak Hegel akkori gondolati műhelyébe. Ezeket a feljegyzéseket Rosenkranz adta közre Hegels Wastebook („Hegel jegyzetfüzete") címmel. Jellemző az újabb Hegel-kutatásra, hogy tökéletesen semmibe veszi mind Rosenkranz közleményét, mind ennek helyes keltezését (1803—1806). Dilthey úgy elemzi ezeket a feljegyzéseket, mint a jénai korszak általános nézeteit, és egyetlen szóval sem említi, hogy már Rosenkranz kiadásában megjelentek. Haering ennél is továbbmegy, amikor Dilthey „nagy érdemé"-nek tekinti e töredékek „kiadását", és a jénai korszak legelejére helyezi őket.[17]

Aki némi figyelemmel olvassa ezeket a töredékeket s legalább valami csekély megértést tanúsít Hegel fejlődése iránt, az látni fogja, hogy a munkamódszerről tett vallomások már *visszatekintő* jellegűek: Hegel, aki akkor már túljutott a módszertani tisztázáson, önkritikus szemmel visszatekint egykori munkamódszerére és hajdani filozofálására. Ha tehát Rosenkranz helyes keltezéséhez igazodunk, akkor ezekből a visszapillantásokból igen érdekes kép bontakozik ki Hegel első jénai korszakának szellemi állapotáról és munkamódszeréről. Idézünk egy-két jellemző részletet: „A legkárosabb az, ha az ember őrizkedni akar a tévedésektől. Az aktív tévedéstől való félelem az abszolút passzív tévedés kényelme s velejárója. Így a kő nem ismer aktív tévedést, például a mész kivételével, ha választóvizet öntenek rá. Akkor teljesen kitér magából. Többnyire rossz útra tér, felforr, egy másik világba jut. Nem így az ember. Az ember szubsztancia, fenntartja magát. Ez a kőség, vagy kőszerűség, vagy kőbőlvalóság... ez az oldhatatlanság az, amiről az embernek le kell mondania. Az alakítha-

[17] Rosenkranz, p. 198. skk. és 537—560; Dilthey: [Gesammelte Schriften] Band IV., p. 195. sk.; Haering: [Hegel, I. Band 1929] p. 603.

tóság . . . az igazság. Az ember csak akkor áll fölötte a dolognak, ha — ez a tanulás után következik — megérti." A közvetlenül ezt megelőző sorok szépen megvilágítják ezt a részletet. Hegel ott azt mondja: „Valamely tudomány tanulmányozásához az szükséges, hogy az ember ne hagyja magát eltántorítani az elvek által. Az elvek általánosak és nem jelentenek sokat. Úgy tűnik föl, csak az tudja jelentésüket, aki a különös birtokában van. Gyakran rosszak is. Az elv a dologról való tudat, és a dolog gyakran jobb mint a tudat. Tovább kell tanulni. A tudat először is zavaros. Csak nehogy lépésről lépésre már megérteni és bizonyítani akarjunk, az ember inkább félredobja a könyvet, folytatja, mintha félálomban volna, lemond tudatáról, azaz egyediségéről, ami kínos."[18]

Ha figyelmesen olvassuk ezeket a megjegyzéseket, világosan kiderül, hogy Hegel itt munkamódszerének átmeneti periódusát jellemzi. Ha nem is teljes mértékben tisztázott, de lényegében már világos elképzelése van a középponti problémáról, és most — a tévedésektől sem visszariadva — rendületlenül továbbhalad, hogy nézeteinek helyességét a valóság különösségeinek egész rendszerén tegye próbára. És makacsul kitart a mellett az elv mellett, hogy csupán azt méltányolja mint szilárd és helyes általános alapot, ami a különösségek megismerésével való eme kölcsönhatásban beigazolódik. „A dolog gyakran jobb mint a tudat": ez a kulcsa a fiatal Hegel egész filozofálási módszerének. Hegel valóban komolyan veszi azt a schellingi gondolatot, hogy a világ egységes folyamat, amely átfogja a természetet és a történelmet; komolyabban veszi mint Schelling, aki ezt a gondolatot évente valamilyen újabb rendszerben, valamilyen más elvont formában fogalmazza meg. Hegel úgy próbálja megérteni a folyamat lényegét, hogy átfogjon minden különösséget, és mindaddig, amíg nincs birtokában olyan módszer, amely garantálja számára a különösségeknek ezt az átfogó megismerését, csak fenntartással fogad el bármiféle általános elvet, azaz a tények és a különösségek próbájának veti alá, s haladéktalanul elveti, ha az illető elv elvontnak bizonyul és nem tud magyarázatot adni a különösségekre. Hegelnek ez az „empirizmusa", amely igen sokszor zavarba hozta polgári értelmezőit, a hegeli dialektika *sajátos formájának* egyik alapvonása. Később szó lesz arról is, hogy hol húzódnak ennek a dialektikának a határai. Itt rá kellett mutatnunk filozófiai munkamódszerének erre az alapvonására, nemcsak azért, hogy élesen rávilágítsunk a Hegelt Schellingtől elválasztó különbségre, hanem hogy egyúttal azt is megértsük: miért nem foglalt el Hegel *rögtön* negatív, elutasító pozíciót Schellinggel szemben, amikor az objektív idealizmus néhány alapvető kérdésében azonnal megmutatkoztak az eltérések, miért próbálta — bizonyos fokig kísérletezésképpen — először önmagát gyakorlatilag meggyőzni e különbségek helyénvalóságáról vagy érvénytelenségéről.

Van ezekben a feljegyzésekben egy másik részlet, amely ennél is egyértel-

[18] Rosenkranz, p. 545.

műbben jellemzi Hegel és Schelling kapcsolatát, holott Schelling neve elő sem fordul benne. Hegel azt írja: „Nagyon jól emlékszem, milyen hosszú ideig forgolódtam a tudományokban, miközben őszintén azt gondoltam, hogy ami mindebből közismert, az még nem minden. Az ügy szolgálatára hangoztatott szólamok arra a következtetésre késztettek, hogy a lényeg még a háttérben rejtőzik, s mindenki többel is elő tudna hozakodni annál, amit kimond, tudniillik a szellemmel és az okokkal. Miután hosszú ideig hiába kerestem, hogy hol található az, amiről mindig beszélnek és aminek a nevében mindig cselekednek, mintha ez lenne a legközismertebb dolog és a legmindennaposabb szokás, miután tehát az igazat s ennek igazolását nem tudtam megtalálni, arra jutottam, hogy valójában nincs benne semmi egyéb, mint amit jól értettem, és ezen felül csak a bizakodás e hangja, az önkény és az elbizakodottság."[19] Ez a megjegyzés a jénai jegyzetfüzet legvégén szerepel. Hegel hangvétele ezekben a sorokban világosan mutatja, hogy már ekkor pontosan keresztüllátott a schellingi filozófia elvontságán, formalizmusán, filozófiai gyengeségén. A belső önbírálat formájában világos képet fest arról, hogyan hagyta magát befolyásoltatni Schelling ügyes konstrukciói, magabiztos és impozáns fellépése által. Amikor a későbbiekben elemezni fogjuk Hegel és Schelling tényleges különbségeit, az olvasó a felmerülő konkrét kérdések kapcsán jobban megérti majd Hegel magatartását, mint itt, ahol csak a két filozófus általános „intellektuális arculatát" állítottuk szembe egymással.

Téves következtetésekre vezetne azonban, ha eltúloznánk ezt az ellentétet. Ha meg akarjuk érteni az 1801 és 1803 közötti időszakot, akkor nem szabad abból kiindulni, amit *ma* tudunk Schelling *későbbi* fejlődéséről. Igaz ugyan, hogy csíraszerűen már akkor is jelen voltak a későbbi schellingi gondolkodás reakciós tendenciái, de még csak csíraszerűen. És 1801-ben senki sem láthatta előre, hogy a németországi filozófiai forradalom kezdeményezője mint a teológiai reakció filozófusa fogja végezni. Még Schelling formalista konstrukcióinak üressége is másként nézett ki akkoriban, mint amilyennek most látjuk később megtett útjának látószögéből. Akkoriban a filozófia forradalmasodásának kezdetén tartottak — emlékszünk rá, hogy Hegel milyen maró gúnnyal illette azokat, akik véget akartak vetni a filozófia forradalmának — és a schellingi konstrukciók elvontsága szükségképpen úgy jelent meg, mint ami a világ eme új korszakában szükségszerűen együtt jár az új filozófia *kezdetével*. (Amikor „A szellem fenomenológiájá"-ról lesz szó, látni fogjuk, hogy Hegel még akkor is mennyire előtérbe helyezte ezt a szempontot.)

Miközben Marx élesen bírálta Schelling személyiségét, mint dialektikus történész, kiemelte „őszinte fiatalkori gondolatát", és egy olyan filozófussal állította Schellinget párhuzamba, mint Feuerbach. Érthető, hogy Schellingnek ez az „őszinte fiatalkori gondolata" szükségképpen az objektív dialek-

[19] Uo., p. 554.

tika elveivel viaskodó fiatal Hegel érdeklődésének az előterében állott. Annál is inkább, hiszen sohasem tudta olymódon átlátni Schelling filozófiáját — noha bírálata később éles és helyes volt —, mint a materialista dialektikus Marx. Hiszen az idealista dialektika objektív idealizmusának módszere számukra *mindig* közös alap maradt. Vannak tehát a schellingi filozófiának olyan korlátai, melyek Hegel dialektikus gondolkodásában is mindig korlátok maradtak, míg Marx ezeket a korlátokat megsemmisítő bírálatnak vetette alá.

Mint már mondtuk: Schelling „őszinte fiatalkori gondolata" abban állt, hogy a természetet és a történelmet egységes dialektikus folyamatként próbálta megérteni. Ezen a ponton Schelling találkozik a fiatal Hegel legmélyebb törekvéseivel. Noha a fiatal Hegel koncepciói — különösen a társadalomfilozófia területén és a dialektika logikai kérdéseiben — jóval mélyebbek, mint Schelling gondolatai, de Hegel mind ez ideig még nem tudta kialakítani az egész tudás egységes és átfogó rendszerét. Schelling viszont ebben az időben ragyogó és káprázatos irodalmi formában éppen ezt tette. A fenti észrevételekből világosan kitűnik, hogy Hegel e koncepciókat maga is ki akarta próbálni saját munkájában, mielőtt bírálni kezdte volna őket. Vallomásai mutatják, hogy ennek a feladatnak bizonyos fokig *kísérletező* módon látott neki. Az első jénai években ebből a szemszögből kell látnunk Schelling és Hegel kapcsolatát, ha helyes alapról akarjuk megközelíteni e korszak néhány írásának, különösen „Az erkölcsiség rendszeré"-nek schellingi terminológiáját. Vagyis el kell ismernünk azt a hatást, amelyet Schelling Hegelre gyakorolt, de emiatt Hegelt nem tekinthetjük sem Schelling feltétlen hívének, sem pedig alakoskodónak és törtetőnek, aki „taktikai megfontolásokból" elhallgatja azokat a különbségeket, amelyeket már világosan lát.

Ráadásul maga a schellingi rendszer is — a közzétett írások irodalmilag káprázatos formája ellenére — akkoriban még éppúgy változott, mint Hegel rendszere. Persze Hegel és Schelling személyes viszonyáról semmit sem tudunk. Ugyanott laktak, ugyanazon az egyetemen tanítottak, közösen szerkesztettek egy filozófiai folyóiratot. Magától értetődik tehát, hogy igen beható beszélgetéseket kellett folytatniuk a filozófia elveiről. És valóban: nemcsak Hegel korai jénai írásai tanúskodnak a schellingi terminológia erős hatásáról, hanem még Schelling egyes fejtegetéseiből is világosan kivehető Hegel hangja. A filozófiai folyóirat bevezető tanulmánya, Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt („A természetfilozófia viszonya a filozófiához általában") kapcsán hosszú ideig még a szerző személyét is vitatták. Nem tudták, hogy Schelling írta-e vagy Hegel. Csak Hegel egyik 1804-es önéletrajzából derült ki kétségbevonhatatlanul, hogy a tanulmány szerzője Schelling volt.[20] Ilyen körülmények között könnyen megérthetjük, hogy a dialektika bizonyos vitatott kérdéseiben Hegel —

[20] Nohl, p. VIII. sk.

mielőtt nyilvánosan fellépett volna Schelling ellen — sokáig szóban, személyes vitákban próbálta tévedéseiről meggyőzni és jó útra terelni őt. Nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy bár számos kérdésben Hegel jóval mélyebb és haladóbb álláspontot képviselt, mint Schelling, de a természetfilozófia területén — legalábbis ebben az időben — egyelőre még kezdő volt. Igaz, hogy a frankfurti időszak végén, mint tudjuk, behatóan foglalkozott a természettudomány problémáival, de ezen a területen Schelling és tanítványai, mindenekelőtt pedig — tőlük függetlenül — Goethe, aki ez idő tájt kötött ismeretséget Hegellel, már jelentős eredményeket értek el, amelyekkel Hegelnek meg kellett ismerkednie és kritikusan szembe kellett néznie, mielőtt teljesen önállóan nekifoghatott volna saját rendszerének felépítéséhez.

Hegel és Schelling viszonyának felülvizsgálata igazolja korábbi nézetünk (lásd 229. skk. old.) helyességét: Hegel és Schelling jénai együttműködése a két jelentős gondolkodó útjainak *kereszteződési pontja*. Jénában Hegel mindjobban beledolgozza magát sajátos dialektikájába. A rendelkezésünkre álló dokumentumokból láthatjuk, hogy csak az 1805—1806-os előadásaihoz készített kéziratain szabadult meg először a schellingi terminológiától. Márpedig ez nyilvánvalóan nem csupán terminológiai kérdés. Amikor Hegel különböző társadalomfilozófiai vázlatairól lesz szó, látni fogjuk, hogy társadalom- és történelemfilozófiai nézeteinek világos és konkrét kialakítása milyen szorosan összefüggött a schellingi terminológia levetkőzésével.

Schelling 1803-ban Jénából Würzburgba költözködött. Szoros személyes kapcsolatuk ezzel véget ér; elválásukat a közös folyóirat sem éli túl. Betöltötte történelmi küldetését: nagyfokú elszántsággal és tisztasággal végrehajtotta a szubjektív és az objektív idealizmus útjainak különválasztását. Megkezdődhetett az objektív idealizmus differenciálódásának folyamata. Teljes mértékben téves lenne azonban, ha ezt a folyamatot egyszerűen Hegel nézeteinek tisztázódásaként értelmeznénk. Megismételjük: akkoriban Schelling filozófiája is mozgásban volt. A schellingi filozófia reakciós elemeinek fokozatos előtérbe kerülése szakadatlan kölcsönhatásban áll Hegel nézeteinek tisztázódási folyamatával, s ennek során Hegel mindinkább megszabadult azoktól a schellingi kategóriáktól, amelyekkel egy darabig „kísérletezett". Schelling würzburgi jelentkezése, a Philosophie und Religion, 1804. („Filozófia és vallás"), már meglehetősen nyíltan reakciós. „Őszinte fiatalkori gondolatától" való elfordulása lassan filozófiai alakot ölt: a világot itt már úgy tekinti, mint „elszakadást" az abszolútumtól (istentől). Schelling későbbi, nyíltan reakciós, úgynevezett „pozitív filozófiájá"-nak alapvető tendenciája ebben az írásban bukkan fel először viszonylag tiszta formában. (A későbbi Schelling saját természetfilozófiáját és dialektikáját a „pozitív filozófiát" kiegészítő, előkészítő „negatív filozófiának" tekinti.)

Hegel és Schelling viszonyát illetően nevetséges lenne lebecsülni Schelling megváltozását, amely érezhetően hatott Hegelnek vele kapcsolatos formálódó álláspontjára. A Filozófiatörténetben világosan felszínre kerülnek

Hegel későbbi nézetei: kizárólag az első jénai korszakot tekinti Schelling fejlődésében olyan szakasznak, mellyel Schelling helyet vívott ki magának a filozófia világtörténelmében; a későbbi műveket mégcsak vitára sem méltatja. (Sok tekintetben analóg Hegel hozzáállása Fichte filozófiájához.) De másrészről azt sem szabad elfelejtenünk, hogy Hegel — Schelling jellemének és munkamódszerének igen pontos ismeretében — ezt az új fejlődési szakaszt sem tekintette véglegesnek. Még hosszú ideig remélte, hogy Schellinget — nézeteinek kritikáján keresztül — vissza lehet vezetni a dialektikus filozófia helyes útjára. Levelezésük, még „A szellem fenomenológiája" idején is arról tanúskodik, hogy Hegel még mindig számolt a kettejük közötti filozófiai megértés lehetőségével. Csak „A szellem fenomenológiája" megjelenése (1807) után következik be, Schelling kezdeményezésére, a teljes szakadás.

2. A szubjektív idealizmus kritikája

Hegel első jénai publikációi kimondottan harci írások. Harcának pátosza abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy a filozófiai átalakulás, melynek kezdeményezője lett, csak gondolati visszfénye egy nagy és általános átalakulásnak; hogy tehát az objektív idealizmus küzdelme a szubjektív idealizmus ellen nem a filozófia szűk szakmai belügye, hanem egy nagy társadalmi-történelmi átalakulás legmagasabb gondolati csúcsa. Ez magyarázza Hegel harci írásaiban azokat az ismétlődő hasonlatokat, amelyek a filozófia újjáformálódásának ezt az összefüggését egy új világ keletkezésével világítják meg. Hegel egyik ilyen értelmű kijelentését már idéztük. Az első harcos jénai évek hangulatára talán ennél is jellemzőbb a következő: „A politikai apragmoszünét (tartózkodást — *L. Gy.*) olyan időszakban, amikor az államban nyugtalanság üti fel a fejét, az athéni törvényhozás halállal büntette; a filozófiai apragmoszüné: nem állást foglalni, hanem előre elhatározni, hogy alávetjük magunkat annak, amit a sors győzelemmel és általánossággal megkoronáz — ez a magatartás önmagában is a spekulatív ész halálával egyenlő."[21]

Hegel már sajátos fegyvereivel veti bele magát a küzdelembe. A szubjektív idealizmus visszautasítása nem szorítkozik e filozófia korlátainak és fogyatékosságainak egyszerű kimutatására. Hegel sokkal közvetettebb, de sokkal radikálisabb módon jár el. Nem egyszerűen valamiféle téves filozófiai irányt lát a szubjektív idealizmusban, hanem *szükségszerűen kialakult*, de mindamellett — és éppilyen szükségszerűen — téves irányt. A szubjektív idealizmus téves voltának kimutatása egyúttal szükségszerűségének, illetve ebből eredő korlátozottságának levezetése is. A levezetés két úton halad, amelyek Hegelnél már ekkor is — akárcsak később — elválaszthatatlanul össze-

[21] Erste Druckschriften, p. 163.

fonódnak: nevezetesen történeti és szisztematikus úton. Történetileg Hegel azt mutatja ki, hogy a szubjektív idealizmus szükségszerűen alakult ki a jelenkor legmélyebb problémáiból; történeti jelentősége és tartós nagysága pontosan ezzel magyarázható. Ugyanakkor azonban arra is rávilágít, hogy a szubjektív idealizmus szükségképpen megtorpan a korkérdések megérzésénél, s nem tesz egyebet, mint hogy problematikájukat átülteti a spekulatív filozófia nyelvére. De a szubjektív idealizmusnak nincs válasza ezekre a kérdésekre: ebben áll fogyatékossága.

Amikor tehát Hegel az objektív idealizmust védelmezi a szubjektívvel szemben, akkor egyszersmind meghatározza *történelmi helyüket* a filozófia, sőt az emberiség fejlődésében. A problémát ezáltal olyan magasságba emeli, melyhez foghatóról Fichtének és Schellingnek levélbeli vitájukban sejtelmük sem volt. A kérdésfeltevésnek ez a magas történeti színvonala, amelyben már világosan megmutatkozik a későbbi Hegel, hatalmas előrelépés Hegel fejlődésében is. Aki behatóan tanulmányozta Hegel berni és frankfurti töredékeit, az persze láthatta, hogy ez a probléma már régóta elő volt készítve. A filozófia Hegel szemében mindig a legbensőségesebb módon összekapcsolódott a jelen általános, politikai-társadalmi, kulturális problémáival, a filozófiára várt a feladat, hogy végérvényes gondolati megoldást nyújtson mindenre, ami — választ követelve — a múltból a jelenbe hatol.

A hegeli filozófia történetiségének ez a „hirtelen" nagyfokú érettséget elárulló formája könnyen érthető. Bernben és Frankfurtban Hegel közvetlenül a társadalom nagy problémáival küszködött, és bár eközben sikerült megértenie a dialektika néhány középponti problémáját is, nézetrendszerét mégsem tudta soha szisztematikusan összefoglalni. Igaz ugyan, hogy a kor filozófiájának fontos áramlatait szakadatlanul felmérte (különösen Frankfurtban), de csak abban az esetben foglalt állást, ha az egyes problémák tárgyi tartalma ezt elengedhetetlenül szükségessé tette. Jénában fordult elő először, hogy Hegel úgy gondolta: állást kell foglalnia a jelenkor filozófiáját illetően, márpedig mint filozófiát és nem pusztán egyes — bár nagyon fontos — kérdések megoldására tett próbálkozásokat illetően. A jelen valamennyi problémájának átfogó és mély ismerete, e problémák elrendezése egyetlen probléma, nevezetesen a szubjektív idealizmus objektív idealizmussá való átalakulásának filozófiai fordulópontja köré, „hirtelen" felszínre hozza ezt a történelmi áttekintést.

A történeti és a szisztematikus szemlélet ezekben a harci írásokban elválaszthatatlanul összefonódott. Ismételjük: a szubjektív idealizmust Hegel nem „kívülről" akarja megdönteni, hanem azoknak a belső ellentmondásoknak a kibontakoztatása révén próbálja leküzdeni, amelyek Fichte előtt nem váltak tudatossá. Ezeknek az ellentmondásoknak a belső dialektikája, valamint az a megoldás, amely az ellentmondások önmozgásából kialakul — ez az, ami az objektív idealizmus szükségszerűségét bizonyítani hivatott. Márpedig ezeket az ellentmondásokat Hegel szerint a társadalmi élet termeli ki, ami annyit jelent, hogy már ezekben a korai harci írásokban meg-

jelenik a filozófiának és a történelemnek az a belső szerves egysége, amely annyira jellemző Hegel érett korszakára.

A szubjektív idealizmus hegeli elemzése tehát ebből az egyidejűleg történeti és szisztematikus szempontból indul ki. Hegel felveti azt a kérdést, hogy a jelenkorban milyen szükséglet mutatkozik a filozófia iránt. Aki ismeri a frankfurti rendszertöredéket, illetve ennek a jelenről mondott ítéletét, azt nem éri meglepetésként, hogy Hegel a szétszakítottságban, a meghasonlottságban fedezi fel ennek a szükségletnek az alapját. Ebből kiindulva vezeti le a nem-dialektikus gondolkodás gyengéinek lényegi jellemzőit, nevezetesen azt, hogy ez a szétszakítottság az értelem kategóriáinak a világ élő és mozgalmas totalitásától, az abszolútumtól való különválasztásában tükröződik vissza. Azt mondja: „Ha közelebbről szemügyre vesszük valamely filozófia különös formáját, akkor azt látjuk, hogy ez egyfelől a szellem eleven originalitásából fakad, amely a szétszakított harmóniát önmagában és önmaga által helyreállította és öntevékenyen megformálta; másfelől a meghasonlottságnak abból a különös formájából, amelyből a rendszer születik; a meghasonlottság a filozófia iránti szükséglet forrása, és mint a korszak műveltsége a helyzet kötött, adott oldala. Az, ami az abszolútum megjelenése, a műveltségben elszigetelődött az abszolútumtól és mint önálló valami rögződött."[22]

A jelennek, mint a műveltség korszakának a jellemzése ismét csak a hegeli filozófiának, illetve a klasszikus német költészet goethei—schilleri korának szoros összefüggéseiről tanúskodik. Első pillantásra úgy tűnik, mintha a jelenkor hegeli jellemzése filozófiailag azokat a törekvéseket rendszerezné, amelyek Schiller esztétikai írásaiban és mindenekelőtt Goethe „Wilhelm Meister tanulóévei" c. művében jelentek meg. De a „műveltség" terminusának Hegelnél másfajta árnyalata is van: a hangsúlyt Hegel azokra a disszonanciákra és ellentmondásokra helyezi, amelyek az emberiség fejlődésének ebben a szakaszában különös átütő erővel felszínre kerülnek. Amikor „A szellem fenomenológiájá"-ról lesz szó, látni fogjuk, hogy a műveltség korszaka Hegel szemében egyenesen a dialektika végső és kiteljesedett formájának születési órája lesz, hogy a szétszakítottság és meghasonlottság görcsei és harcai jelentik a hegeli abszolút szellem végső és végérvényes harmóniájának szülési gyötrelmeit.

A különbség fontos, de mégiscsak árnyalati: az előző átmeneti korszak értékelésének és a felvilágosodás megítélésének különbsége. Goethe és Hegel mindig egységesek abban, hogy magukat tudatosan a felvilágosodás követőinek, örökségе végrehajtóinak vallják; bírálják a felvilágosodást, de e bírálat során sohasem vetik el a korszak örökségét, miként a romantikusok. (Goethe és Hegel modern értelmezői elsősorban akkor követnek el csalást, amikor néhány kiragadott, elszigetelt idézet kiválogatásával elhomályosítják ezt az összefüggést.) Rendkívül jellemző Goethe és Hegel ilyen irányú

[22] Erste Druckschriften, p. 12.

együttműködésére, hogy Goethe a XIX. század első éveiben felfedezte Diderot kéziratát, a „Rameau unokaöccsé"-t, s haladéktalanul lefordította és jegyzetekkel ellátva kiadta, Hegel pedig azonnal arra használta Diderotnak ezt a művét, hogy rendkívüli plaszticitással kibontsa belőle a felvilágosodás dialektikájának különös formáját; a Diderot által megrajzolt alakok döntő helyet foglalnak el „A szellem fenomenológiája" legfontosabb fejezetében.

Hegel tehát úgy tekinti korát, mint a műveltség szétszakítottságának tetőfokát, mint lehetséges átcsapási pontot a harmónia felé. „Minél tovább gyarapszik a műveltség, minél sokrétűbbé válik azoknak az életmegnyilvánulásoknak a fejlődése, amelyekbe a meghasonlottság beleszövődhet, annál hatalmasabbá válik a meghasonlottság ereje..." De Hegel szerint éppen ebből a meghasonlottságból születik az új harmónia lehetősége, és a harmónia gondolatának elhivatott hordozója éppenséggel a filozófia: „Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesülés hatalma, az ellentétek pedig elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat, s önállóságot nyertek, akkor létrejön a filozófia iránti szükséglet."[23]

Hegelnek ezek a kijelentései is azt tanúsítják, hogy még tisztábban és tudatosabban folytatja frankfurti tendenciáit: nevezetesen azt a törekvést, hogy az összes ellentmondást és ellentétet, amely a filozófiában felmerül, visszavezesse az élet belső ellentmondásaira és ellentéteire, s kimutassa eredetüket az ember társadalmi életében. Hegel gondolkodásának ez a tendenciája nemcsak historizmusának forrása, hanem ugyanakkor forrása az ellentmondásokról és megszüntetésükről kialakított sajátos hegeli felfogásnak is. A szubjektív idealizmus elleni első vitairatának programatikus nyitómondataiban teljesen egyértelműen megfogalmazza ezt a tendenciát: „Az effajta megszilárdult ellentétek megszüntetése az ész egyedüli érdeke. Ez az érdek nem azt jelenti, hogy az ész fellép általában a szembeállítottság és a korlátozás ellen, hiszen a szükségszerű meghasonlottság egyik tényezője az életnek, amely örökké szembeállításokon keresztül formálódik, és a legmesszebbmenő elevenségben csak azáltal jöhet létre a totalitás, hogy a legmesszebbmenő elválasztottságból állíttatik helyre. Az ész az ellen lép fel, hogy az értelem abszolút módon rögzítse a meghasonlottságot, és ha maguk az abszolút módon szembeállított dolgok az észből fakadtak, akkor annál inkább fellép ellene."[24]

A meghasonlottság tehát Hegel szerint magának az életnek az egyik tényezője, s a műveltség filozófiája nem akkor követi el az elméleti hibát, amikor filozófiailag kifejezi a szembeállítottságot, ellenkezőleg: ez érdeme; a hiba az, hogy nem képes feltárni azt az egységes elvet, amely az egész meghasonlottságot objektíve megalapozza: ezért nem vihet vissza a harmóniához.

[23] Uo., p. 14.
[24] Uo., p. 13. sk.

Ebben a megközelítésben Fichte és Schelling ellentéte, a szubjektív és az objektív idealizmus ellentéte döntő történelmi ellentét rangjára emelkedik. A fichtei filozófia úgy jelenik meg, mint e meghasonlottság legmagasabb rendű gondolati tükörképe, filozófiai rendszerezése. De a fichtei filozófia nincs tudatában annak, hogy a problematikának csupán látszólagos rendszerezése; azzal az igénnyel lép fel, hogy tartalmazza a kérdésre adott választ. A szisztematikus kritika tehát azt jelenti, hogy egyfelől ki kell mutatni maguknak a kérdéseknek a történeti és filozófiai jogosultságát és szükségszerűségét, és ezzel egyidejűleg azt, hogy Fichte válaszai csak látszólag válaszok, valójában csupán megoldatlan és ezen a szinten megoldhatatlan kérdéseknek a szembeállítottságban megmerevedett megfogalmazásai. Ezekre a kérdésekre az objektív idealizmus ad választ; az objektív idealizmus az a filozófia, amely a kor életének ellentmondásaiból, filozófiailag pedig a kor gondolkodásának ellentmondásaiból fakad; az érett hegeli filozófia nyelvén az objektív idealizmus: „a szubjektív idealizmus igazsága".

Hegelt ez a felfogása már ezekben az írásokban is a filozófiatörténet tudományos módszerének megalapítójává teszi. Ő az első, akinél a filozófia története túljutott azon, hogy pusztán felsorolják a tényeket, illetve elvont kritikát gyakoroljanak fölöttük. Hegel már a Különbségben teljesen tudatosan hajtja végre ezt a fordulatot. Egyfelől vitába száll a filozófiának és a filozófia történetének azzal a felfogásával, „amely szerint a filozófia valamiféle mesterség, amely az újonnan kitalált fogások révén egyre tökéletesedik". Egyszersmind határozottan állást foglal azzal a filozófiatörténeti felfogással szemben, amely a filozófia „sajátos vélekedéseivel" foglalkozik. Hegel szerint ez nem szülhet semmi egyebet, mint rossz szubjektivitást: „Aki rabja valamiféle sajátszerűségnek, az a másikban nem lát egyebet mint sajátszerűségeket."[25] Hegel ezzel szemben azt vallja, hogy a filozófiának megvan a maga nagy és egységes fejlődéstörténete, mely az egységes ész dialektikus kibontakozását fejezi ki.

Természetesen Hegel előtt is voltak tudományos filozófiatörténeti próbálkozások. A tudományos filozófiatörténet követelése már Kantnál felmerül, őt követően pedig a klasszikus filozófia minden jelentős képviselőjénél. De Hegel elődeinél ez a követelés pusztán a programatikus nyilatkozatok színvonalán marad. Hegel az első, aki valóban komolyan közeledik a filozófiatörténet kérdéséhez, és részint egyfajta átfogó filozófiatörténetre törekszik, részint a filozófiatörténet módszertani alapját a gondolkodásnak, az emberi haladás belső dialektikájának öntevékeny kibontakozásában fedezi fel. Azt, hogy Hegel mennyiben valósította meg már Jénában ezt a programot, csak akkor tudnánk megítélni, ha rendelkezésünkre állna 1806-os filozófiatörténeti előadásainak szövege. Hegel műveinek közreadói rendelkeztek ezekkel a kéziratokkal, de a nyomtatásban megjelent előadásokban nem

[25] Uo., p. 9. sk.

jelezték mindenütt, hogy hol támaszkodnak éppen az 1806-os előadásokra. Végleges ítélet tehát erre a kérdésre vonatkozóan ma lehetetlen.

Mégis rekonstruálni tudjuk a jénai korszakban a filozófiatörténet hegeli felfogásának hozzávetőleges körvonalait. Mert igaz ugyan, hogy Hegel vitairataiban a szubjektív idealizmus ellen a szubjektív idealizmus történelmi szükségszerűségének kérdésére, illetve meghaladásának történelmi szükségszerűségére összpontosítja figyelmét, de ezt a gondolatot nem állítja szűken és egyoldalúan fejtegetéseinek középpontjába. Ellenkezőleg: annak érdekében, hogy lehetőleg sokoldalúan megvilágítsa a szóban forgó problémát, és lehetőleg átfogó érveléssel tegye meggyőzővé, belebocsátkozik a filozófiatörténet legkülönbözőbb kérdéseibe. Minthogy ezek a kérdések nem esnek egybe fejtegetéseink vonalával, meg kell elégednünk azzal, hogy felsoroljuk, bár semmi esetre sem hiánytalanul, első polemikus írásainak legfontosabb filozófiatörténeti kitérőit. Amikor például Schulze ellen hadakozik, részletesen összehasonlítja az ókori és a modern szkepticizmust; a természetjogról írott tanulmányban szembeállítja Platón és Arisztotelész társadalomfilozófiai nézeteit a modern gondolkodókéval; a felvilágosodás gondolkodóinak, mint például Hobbes-nak és Montesquieu-nek az államról, a jogról, a társadalomról alkotott elképzeléseit Kant és Fichte elképzeléseivel; amikor Jacobival polemizál, Spinoza valódi dialektikáját állítja szembe vele, aki vulgarizálta Spinoza dialektikáját; amikor a teleológiáról van szó, Voltaire nézeteit állítja szembe Kant és Fichte nézeteivel stb.

Van azonban egy olyan történelmi probléma, melyet kissé részletesebben kell megvizsgálnunk: Hegel álláspontját a felvilágosodás filozófiájáról; ez az állásfoglalás ugyanis összefügg a dialektika sajátos hegeli formájának legfontosabb problémáival, és egyik lényeges alkotórésze azoknak a divergenciáknak, amelyek később kikényszerítették a Schellinggel való szakítást. A klasszikus német filozófia alapvonala: harc a filozófiai materializmus ellen. A klasszikus német filozófia kibontakozásával párhuzamosan ez a harc is szükségszerűen éleződik. Schelling alkalmankénti félmaterialista kalandozásai epizódszerű mozzanatok maradnak, amelyek az alapvető irányra nézve éppoly kevéssé járnak komoly következményekkel, mint Kant ingadozásai. Kiváltképpen pedig Hegelről tudjuk, hogy ebből a szempontból nála sohasem fordultak elő megingások; mindig is tudatos idealista volt, a materializmus nyílt ellenfele.

De a materializmussal való filozófiai szembenállás semmit sem változtat azon, hogy a felvilágosodás tudományos filozófiája *kitörölhetetlen* nyomokat hagyott Hegel fejlődésében; és Hegel a jénai időben mindenestül a felvilágosodás örökösének vallotta magát. Kiindulópontját a felvilágosodás filozófiájából vette át; ifjúkori filozófiájára a felvilágosodás filozófiája hatott — mindebben nincs semmi különleges; csaknem valamennyi kortársának hasonló a pályája. A fontos azonban az, hogy ezek a szálak rendszerének kiépülésekor sem szakadnak meg, miként legtöbb kortársánál — az egyetlen kivétel talán megint csak Goethe. Schelling és a romantikusok fej-

lődését a felvilágosodás elleni mind élesebb, határozottabb és elutasítóbb fellépés kíséri. Jellemző ezzel kapcsolatban, hogy ellenfeleiket azokban a nyomorúságos és epigonszerű alakokban szemelik ki, akiket a XVIII. és XIX. század fordulóján a német felvilágosodás keltett életre. A felvilágosodás karikatúrái, mint például Nicolai, akkoriban sok német gondolkodó előtt elfedték a felvilágosodás valódi képviselőinek nagyságát és jelentőségét. Hegel egész másként állt hozzá ehhez a kérdéshez. Széles nemzetközi látókörét, amely már a francia forradalom és az angol gazdaságtan értékelésében megmutatkozik, ezen a területen is igazolja. Jénai jegyzetfüzetében találhatjuk erről a kérdésről a következő, rendkívül jellemző megjegyzéseket: „Németországban mindig oltalmazzák az egészséges emberi értelmet a filozófia úgynevezett jogtalan követeléseivel szemben. Merő hiábavalóság, mert ha a filozófia átenged is nekik mindent, nem érnek vele semmit, hiszen — semmijük sincs. Az igazi egészséges emberi értelem nem paraszti durvaság, hanem azt jelenti, hogy az igazság érdekében, a műveltség szférájában szabadon és erőszakosan bánunk a műveltség meghatározásaival, és ha ez az értelem elvekben fejezi ki ezt a maga ellentmondását a műveltség meghatározásaival és magával a műveltséggel szemben, akkor közvetlenül rousseau-i paradoxiával van dolgunk, vagy tapasztalat, okoskodás, szellemesség formájában megjelenő kifejezéssel, mint Voltaire-nél vagy Helvetiusnál."[26]

Hegel persze az objektív idealizmust tekinti a filozófia legmagasabb rendű, végleges formájának. Ennek a filozófiának a jogát fejti ki, amikor Kant és Fichte szubjektív idealizmusa ellen harcol. De nemcsak a szubjektív idealizmusban látja saját filozófiájának közvetlen előfutárát, hanem a felvilágosodás filozófiájában is. Miközben kritikailag leszámol az örökséggel, igen gyakran előfordulnak olyan helyzetek, melyekben Hegel a felvilágosodásnak vagy a felvilágosodás egyes gondolkodóinak álláspontját a helyesség és a problematikusság szempontjából ugyanarra a szintre helyezi, mint Kantot és Fichtét; sőt olyan szituációk is adódnak, melyekben kiemeli a felvilágosodás fölényét Kanttal és Fichtével szemben. Ezekre a szembeállításokra még visszatérünk, amikor az egyes problémák vizsgálata kapcsán konkrétan felmerülnek. Látni fogjuk azt is, hogy a felvilágosodásnak ez az értékelése a legszorosabban összefügg Hegel egész akkori történelemképével, és döntően meghatározza „A szellem fenomenológiája" egész felépítését.

Itt mindössze arra kell rámutatnunk, hogy a filozófiai materializmus általános elutasítása Hegelt nem gátolja meg abban, hogy legjelentősebb képviselőinek, Holbachnak és Helvetiusnak igen fontos helyet biztosítson a filozófia történetében. A Különbségben Hegel vitatkozik a kantiánus Reinhold lapos és tisztán negatív-tagadó nézeteivel, aki a materializmusban csak a „szellem eltévelyedését" látja, „amely Németországban nem honos", és sem-

[26] Rosenkranz, p. 540.

mit sem lát meg abból a valódi filozófiai szükségletből, hogy a szellem és az anyag formájában mutatkozó meghasonlottságot is meg kell szüntetni. „Ha a műveltség nyugati lokalitása, amelyből ez a rendszer született, távol tartja ezt valamilyen országtól, akkor felmerül a kérdés: vajon ez az eltávolodás nem a kultúra valamiféle ellentétes egyoldalúságából fakad-e? És még ha a tudományos értéke igen csekély volna is, akkor sem szabadna ugyanakkor félreismerni, hogy például a système de la nature-ban a maga korától félrevezetett és a tudományban reprodukálódó szellem nyilatkozik meg: mint bánkódás kora egész hazugságán, a természet feneketlen feldúlásán, a vég nélküli hazugságon, amely magát igazságnak és jognak nevezte — a bánkódásnak, amely áthatja az egészet, elegendő ereje marad, hogy az élet megjelenéséből eltűnt abszolútumot mint igazságot, valódi filozófiai szükséglettel és igazi spekulációval, valamiféle tudományban megalkossa —, e tudomány formája az objektívnek a lokális elvében jelenik meg, éppúgy, ahogy a német kultúra, gyakran spekuláció nélkül, a szubjektívnek a formájába ágyazódik — ideértve a szeretetet és a hitet is."[27]

Hegel gondolatmenetének téves oldala kézenfekvő: az objektív idealizmusban látja azt az elvet, amelynek segítségével mindkét egyoldalúság leküzdhető, mármint a szubjektív idealizmus és a filozófiai materializmus. Érdekes viszont Hegel fejtegetéseinek a másik oldala, tudniillik az a tény, hogy társadalmilag és filozófiatörténetileg *egy szintre helyezi* Kant és Fichte szubjektív idealizmusát Holbach materializmusával. Persze Hegel itt eltúlozza a XVIII. századi jelentős materialisták társadalomkritikájában és általános filozófiájában levő válságszerű, „kétségbeesett" elemeket; tekintete átsiklik azon az optimista, a győzelemben biztos hangulaton, amellyel a társadalom közelgő átalakulását, a burzsoázia eljövendő uralmát várják. Hegel téves értékelése történelmi koncepciójának egészéből fakad. A francia forradalomban egyfajta válság kirobbanását és tetőpontját látja, amelyet szükségképpen a szellem új világkorszaka követ. A francia materialisták tehát az ő szemében kizárólag ennek a válságnak a szellemi képviselői. Amilyen mértékben helyesen ítéli tehát meg a francia forradalmat, olyan mértékben tudja a materialisták társadalomfilozófiáját is helyesen értékelni, ahol viszont magának a francia forradalomnak a megítélésében is felszínre kerülnek korlátai, ott ezek a korlátok Holbach és Helvetius értékelésében is kiütköznek. Nagyon fontos ellenben az, hogy Hegel ugyanennek a válságnak az ideológiai képviselőjét látja Kantban és Fichtében is. Ezért ismeri el, hogy Holbach is elérte ugyanazt a filozófiai, spekulatív szintet, mint Kant és Fichte, és Holbachot magasan fölébe helyezi azoknak a szubjektív idealistáknak, akiknél a filozófia megmarad a puszta érzés, az üres deklamáció szintjén. Hegel fenti megjegyzéseinek utolsó mondata energikus csapás nemcsak a Reinhold-féle kantiánusokra, hanem az érzelemfilozófia és a romantika összes képviselőjére.

[27] Erste Druckschriften, p. 96. sk.

A szubjektív idealizmus és a materializmus párhuzamba állítása nem egyedi eset Hegel vitairataiban. Hegel mindig visszatér erre a párhuzamra, és mindig azon az alapon, hogy kimutassa egymásnak megfelelő egyoldalúságaikat, amelyeket az objektív idealizmusnak kell leküzdenie. Az úgynevezett „közönséges emberi értelem" felszínes koncepcióival vitatkozva például azt mondja: „A materialisták matériája, vagy az idealisták énje — az előbbi az a halott anyag, amelynek valamilyen életre van szüksége, hogy szembeállítsa magát vele és kialakuljon, az utóbbi az az empirikus tudat, amely — mint valami korlátozott — valamiféle végtelent szükségképpen önmagán kívülre helyez."[28]

A szubjektív idealizmus hegeli bírálata itt még más természetű, mint később. A magábanvaló-dolog híres — Engels és Lenin által dicsért — kritikája itt még nem szerepel a kanti filozófia ellen felsorakoztatott érvek között. Ehhez a már befejezett, megszilárdult, rendszerezett abszolút idealizmusra volt szükség. Persze ha majd „A szellem fenomenológiájá"-ban nyomon követjük Hegel fejtegetéseit a „külsővé-válásról", akkor minden figyelmes olvasó világosan láthatja, hogy a „külsővé-válás" koncepciója implicite már tartalmazza a szubjektív idealizmusnak ezt a hegeli bírálatát. A szubjektív idealizmus későbbi bírálata visszatekintő és lezáró jellegű bírálat. Áttekintés a szubjektív idealizmusról, mint teljes egészében túlhaladott korszakról. Most azonban még az abszolút idealizmus születésének órájában vagyunk. Itt olykor még világosabban látszik az összefüggés, mint az ellentét. Hiszen az új filozófia csak most van kifejlődőben a szubjektív idealizmus megoldhatatlan ellentmondásaiból, mint ezek szükséges következménye és megoldása. A fiatal Hegel szemében tehát — ennek az eltérő helyzetnek megfelelően — Fichte áll a polémia középpontjában. A vita Fichte és Schelling ellentéteiből indul ki, de ennek nemcsak irodalmi oka van, hanem arról van szó, hogy Fichtét kell megsemmisítő bírálatnak alávetni, mert Fichte a kanti filozófia szükségszerű betetőzője. Fichtével kapcsolatban Hegel egész életében kitart e mellett a történeti értékelés mellett. A Logika és az Enciklopédia nagyszabású tárgyi polémiáiban azonban eltolódnak az arányok: ott Kant lesz a hegeli polémia fő tárgya, mint a németországi szubjektív idealizmus megalapítója és legjelentősebb képviselője. Ebben nyilvánul meg a filozófiatörténet hegeli felfogásának az az érettebb és gazdagabb szelleme, amely a fiatal Hegelnél az elszánt küzdelmek hevében még nem alakulhatott ki.

Hegel polemikus fejtegetései éppen ezért most mindenekelőtt azt próbálják bizonyítani, hogy jóllehet a fichtei én a szubjektum-objektum azonosságának igényével lép fel, tehát mint a tudat és a magábanvaló-dolog kanti dualizmusának megoldása, de nem képes eleget tenni ennek a saját igényének. Láthatjuk, hogy Fichte hegeli—schellingi kritikája itt pontosan a kanti bírálat fordítottja. Mindketten arra világítanak rá, hogy Fichte felemás

[28] Uo. p. 24. Vö. p. 82. és p. 84. is.

módon lépett túl Kanton. Fichtének ez a felemássága abban áll, hogy énfogalmának segítségével olyan koncepcióban akarja leküzdeni a kanti dualizmust, amely egyben a kanti filozófia szubjektivista-agnosztikus tendenciáit — zavaros módon — a legmesszebbmenőkig kiélezi, amennyiben az egész világot radikálisan belehelyezi a tudatba, de ugyanakkor ezt az ént felruházza azzal a szereppel, hogy a kanti tudat korlátaitól mentesen valamiféle objektivitás hordozója legyen. A kanti kritika Fichte gondolatmenetének azt a jogosulatlan elemét állítja előtérbe, hogy a tudat álláspontjáról próbál túljutni a tudat és a külvilág dualitásán. A hegeli kritika homlokegyenest ellenkező szemszögből nézi Fichtét. Elismeri Fichtének azt a törekvését, hogy az azonos szubjektum-objektum révén idealista módon megoldja a világ objektivitásának problémáját, de úgy találja, hogy Fichte csak e megoldás *követeléséig*, tudniillik az objektivitás követeléséig, csak az abszolútum, az azonos szubjektum-objektum *legyen*-jéig jutott el. Hegel saját szavaival: „Ilymódon a rendszerben az én nem lesz maga a szubjektum-objektum. A szubjektív ugyan szubjektum-objektum, de az objektív nem az; vagyis tehát a szubjektum nem azonos az objektummal."[29]

Könnyen belátható, hogy miért volt történelmileg szükségszerű a problémafeltevésnek ez a módja. Kant legfejlettebb gondolati megfogalmazását nyújtja a szubjektív idealizmus agnoszticizmusának. Ezzel egy időben kiderül az is, hogy a XVII—XVIII. századi materializmus nem képes kielégítően nemhogy megoldani, még megfogalmazni sem a dialektikának azokat a problémáit, amelyeket a természettudományok fejlődése és a társadalmi fejlődés vetett fel. A metafizikus gondolkodástól a dialektikus gondolkodásig vezető út a társadalmi, következésképpen a tudományos fejlődés korabeli feltételei mellett csak az idealizmus fejlődésének útja lehetett. Márpedig az objektív valóság dialektikája idealista szemszögből kizárólag az azonos szubjektum-objektum alapján lehetséges. Objektív idealista dialektika csak akkor lehetséges, ha feltételeznek valamit, ami túlmegy az ember individuális tudatán, de még mindig szubjektumszerű, tudatszerű marad; ha az idealizmus a tárgyak dialektikus mozgásában olyan fejlődési utat lát, mely ebben a szubjektumban önmaga tudatára ébred; ha tehát az objektumvilág mozgása objektív és szubjektív, valóságos és tudati egységre jut a megismeréssel. Az azonos szubjektum-objektum tehát ugyanúgy módszertani alapgondolata az objektív idealizmusnak, ahogyan a filozófiai materializmus ismeretelméletének az a magva, hogy a tudattól független objektív valóság tükröződik a tudatban.

A természettudományok fellendülése és a századforduló körüli nagy társadalmi és gazdasági átalakulások felszínre hozták a régi materializmusnak azokat a korlátait, amelyeket Lenin úgy fogalmazott meg, hogy „alapvető b a j a, hogy nem tudja alkalmazni a dialektikát a Bildtheorie-ra (kép-

[9] Uo., p. 48.

elméletre), a megismerés folyamatára és fejlődésére"[30]. Ebben a helyzetben, amelyben a társadalom fejlődése olyannyira előtérbe állította a dialektika problémáját, hogy (Berkeley és Hume agnoszticizmusával éles ellentétben) a kanti agnoszticizmus már dialektikus formában jelent meg, amelyben azonban a dialektikus materializmus sem társadalmilag, sem tudományosan nem volt lehetséges, a filozófiai fejlődés előtt csupán két lehetőség állt: vagy megállni a kanti agnoszticizmusnál, vagy kiagyalni az azonos szubjektum-objektum fogalmát, hogy ezáltal a filozófiai misztifikáció kerülőútján eljussanak az objektív valóság dialektikájához. Ennek a felismerésnek az alapján mondja Lenin a fenti részlethez kapcsolódva: „A filozófiai idealizmus c s a k badarság a durva, egyszerű, metafizikus materializmus nézőpontjából. Megfordítva, a d i a l e k t i k u s materializmus nézőpontjából a filozófiai idealizmus a megismerés egyik vonásának, oldalának, síkjának e g y o l d a l ú, túlzott, überschwengliches (Dietzgen) kifejlesztése (felduzzasztása, felfúvása) abszolúttá, e l s z a k í t v a az anyagtól, a természettől, istenítve. Az idealizmus papi maszlag..."[31]

Lenin itt a tőle megszokott pontossággal jellemzi a kérdés mindkét oldalát. Metsző éllel mutat rá, hogy ez az idealista kérdésfeltevés szükségszerűen tartalmaz valamilyen vallási-papi elemet. Később látni fogjuk, hogy milyen mély társadalmi okok akadályozták Hegelt a vallástól való elszakadásában. Magától értetődő, hogy az azonos szubjektum-objektum, amely ezen az alapon jött létre, tovább erősítette és mélyítette ezeket a vallási tendenciákat. A német klasszikus idealizmus történetét tehát olymódon kell feltárni, hogy dialektikus kölcsönhatásukban vizsgáljuk azt a két oldalt, amelyeket Lenin kiemelt.

Innen nézve Fichte filozófiája a következetesség és a következetlenség sajátos keveréke. Fichte következetesebb elődeinél, amikor kiemeli énjének tisztán szubjektív, tisztán tudati természetét. Amikor ebből a szemszögből bírálja Schelling illúzióit és következetlenségeit, akkor bizonyos értelemben igaza van. (Persze ugyanez a módszertani szempont Kant bírálatát is igazolja vele szemben.) Ha Fichte valóban következetesen végigviszi koncepcióját, akkor Berkeleyhez *kell* elérkeznie. Amikor énjét az azonos szubjektum-objektum tulajdonságával ruházza föl, akkor — még immanens idealista szempontból is — következetlenül jár el. Ez a felemásság azonban sok fontos következményt von maga után s termékenynek bizonyult a német idealista dialektika fejlődésében.

Mármost Hegel bírálata kizárólag a fichtei filozófia felemásságának erre az utóbbi oldalára irányult. Schelling és Hegel az objektív-idealista dialektika felé törekednek, s ez arra kényszeríti őket, hogy valóban komolyan vegyék az azonos szubjektum-objektum misztifikált alakját. Ez az alapja

[30] Lenin: Zur Frage der Dialektik. Aus dem philosophischen Nachlass. id. kiadás, p. 288. — [A dialektika kérdéséhez. Összes Művek 29. Budapest 1972. p. 299.]

[31] Uo., p. 289. — [uo. p. 300.]

a fichtei filozófia kíméletlen hegeli bírálatának. Hegel, mint láttuk, abból indul ki, hogy a fichtei én azonos szubjektum-objektum akar lenni, de a fichtei koncepció következetlensége miatt nem képes betölteni ezt a szerepet. „Az abszolút azonosság a spekulációnak elve ugyan, de ez az elv — miként a kifejezése is: én=én — csak szabály, amelynek végtelen teljesítése meg van követelve, de amely a rendszerben nincs megkonstruálva."[32]

Hegel ezután szisztematikusan kifejti azt az általunk már ismert felfogását, amely azonos szintre helyezi a metafizikus materializmust és a szubjektív idealizmust. A párhuzamot a következőképpen viszi végig: „A tiszta tudatot az empíria szférájában sem jobban, sem kevésbé nem lehet igazolni, mint a dogmatikusoknak (materialistáknak — *L. Gy.*) a magábanvaló-dolog fogalmát. Önmagában sem a szubjektív, sem az objektív nem tölti ki a tudatot; a tiszta szubjektív ugyanolyan elvonatkoztatás, mint a tiszta objektív; a dogmatikus idealizmus a tiszta szubjektívet tekinti az objektív reális alapjának, a dogmatikus realizmus pedig az objektívet tekinti a szubjektív reális alapjának... A realizmus is csak úgy képes a tudat kettősségét érvényesíteni, ahogy az idealizmus a tudat egységét érvényesíti. A tudat egysége feltételez valamiféle kettősséget, a vonatkozás valamiféle szembeállítottságot; az én=énnel éppily abszolút módon szemben áll egy másik tétel: a szubjektum nem azonos az objektummal; a két tétel egyenrangú."[33]

Eszerint a fichtei én nem olyan azonos szubjektum-objektum, mely megteremti és garantálja az objektív valóság dialektikáját: „A meghosszabbított létezés végtelen progresszusában az én szakadatlanul kitermeli a maga részeit, de nem termeli ki önmagát mint szubjektum-objektumot az önszemlélés örökkévalóságában." Hegel szerint a fichtei koncepciónak ezt a korlátját az én és a természet viszonya fejezi ki a legszembetűnőbb módon. Hegel ennek kapcsán is kiemeli, hogy Fichte ugyanazon a szinten áll, mint a mechanikus materializmus: „Az abszolút objektum dogmatikus tételezése ebben az idealizmusban... — a szabad tevékenységgel abszolút ellentétes — önmagátkorlátozássá változik át."[34] Fichte negatív hozzáállása következtében a természet a fichtei rendszerben mint halott valami jelenik meg, ami nem rendelkezhet saját dialektikus mozgással. Hegel a fichtei filozófia legkülönbözőbb pontjain kimutatja ezt a korlátot; rámutat arra, hogy szubjektum és objektum, én és természet egységének Fichte vagy nem teremt spekulatív alapot, vagy merev kettősséggé szakítja szét ezt az egységet.

Az ember és a társadalom kapcsolatában tárul fel a legélesebb formában ez a dualizmus, amelyet Fichte a kanti filozófiában le akar küzdeni, de amelyet — miként Hegel kimutatja — magasabb fokon újratermel. A szubjektív idealizmus morál- és társadalomelméletével hamarosan részletesen foglalkozni fogunk. Most tehát megelégszünk azzal, hogy kiemeljük Hegel és

[32] Erste Druckschriften, p. 46.
[33] Uo., p. 47.
[34] Uo., p. 56.

Fichte ellentétének alapvető pontját. Hegel szemére veti Fichtének, hogy filozófiájában a társadalom éppúgy csupán az ember szabadságának a *korlátozása*, ahogy a természet is csak korlátozó és korlátozott valamiként jelenik meg. Hegel kifogásának alapgondolatát már ismerjük a kanti filozófia frankfurti bírálataiból (lásd 165. sk. old.). Hegel itt is teljes egészében korábbi bírálatának szellemében fogalmazza meg kifogását: „Ha az értelmes lények közössége lényegében az igazi szabadság korlátozása volna, akkor ez már önmagában véve is a legnagyobb zsarnokság volna."[35]

Hegel tehát ezekkel az érvekkel támasztja alá azt az állítását, amely szerint Fichte nagyon távol áll a kanti filozófia dualizmusának leküzdésétől. Hegel egész életében ugyanazzal az érvvel harcolt a szubjektív idealizmus ellen, amelyet most Fichte szemére vet; hogy tudniillik a szubjektív idealizmus nem képes felülemelkedni az elvont *Legyenen.* „Ez a képtelenség, hogy az én a szubjektivitásnak, illetve a belőle — a tudattalan teremtő folyamatában — létrejövő X-nek a szembeállítása nyomán újratermeli önmagát és megjelenésével eggyé válik, abban nyilvánul meg, hogy a rendszer legmagasabb rendű szintézise valamilyen l e g y e n . Az, hogy az én a z o n o s az énnel, azzá átalakul, hogy az én azonos kell l e g y e n az énnel; a rendszer eredménye visszaérkezik a kiindulásához."[36]

Ezzel pedig ismétcsak előttünk áll a kanti (lényegében agnosztikus) végtelen progresszus, amely Hegel szerint nem egyéb, mint filozófiai terminológiával megismételni azt, hogy a kérdés nincs megoldva. „A rossz végtelenség — mondja Hegel a »Jénai logiká«-ban — az utolsó fok, ameddig az ellentét abszolút módon való egyesítésének és megszüntetésének képtelensége eljut, amennyiben csupán felállítja ennek a megszüntetésnek a követelményét, és megelégszik a követelmény leírásával, ahelyett, hogy eleget tenne neki. . ."[37]

Az objektív idealizmus felfogása lényegében még a Különbségben is Schelling leírását követi. Az objektív idealizmus schellingi első kezdetleges formája: a transzcendentál- és természetfilozófia párhuzamossága és egyenrangúsága itt még úgy jelenik meg, mint a szubjektív idealizmus leküzdése. Akárcsak Schelling, Hegel is Spinoza tételéből indul ki: „Az eszmék rendje és összefüggése ugyanaz, mint a dolgok összefüggése és rendje."[38] Persze ennek a tételnek a jelentése Schelling és Hegel szóhasználatában átalakult a maga eredeti spinozai értelméhez képest. Spinoza materialista törekvéseit fejezi ki a tétellel. Schelling és Hegel viszont az objektív idealizmus alkotórészévé kívánják tenni azt. Ami tehát materialista szempontból a tétel erőssége volt, nevezetesen a materialista tükrözéselmélet megsejtése és sej-

[35] Uo., p. 65.

[36] Uo., p. 52. sk.

[37] Jenenser Logik („Jénai logika") p. 29.

[38] Spinoza: Ethik, Buch II. Lehrsatz 7. Idézi Hegel: Erste Druckschriften, p. 85. — [Etika. Ford.: Szemere Samu. Magyar Helikon, Budapest 1969, Második rész, 7. tétel, p. 60.]

tetése, az az idealista értelmezésben a tétel gyengéjévé válik. Schellingnél mindig megmarad a külső és a belső, a szubjektív és az objektív elem puszta párhuzamossága. Hegel az első, persze néhány évvel később, aki gyökeresen túl akar lépni ezen a dualista csökevényen. A Különbségben még elfogadja a két párhuzamos, egymást kiegészítő, végső soron egyetlen egységet alkotó tudomány schellingi álláspontját. Az egységnek abban kell megnyilvánulnia, hogy a két tudomány átmegy egymásba; ez azonban pusztán csak ki van jelentve, de módszertanilag sehol sincs kimutatva. Márpedig az egymásba való tényleges átmenés volna — Hegel érett felfogása szerint, amely persze csíraszerűen már itteni gondolati törekvéseiben is érezteti hatását — a valóságos biztosíték arra nézve, hogy a két tudomány, egymást kiegészítve, e kiegészítés révén egységet alkotva, egymás mellett létezhessen, bármelyikük elsődlegessége nélkül, mert ha valamelyik elsődleges, akkor ez vagy materialista, vagy szubjektív-idealista alapon, felszámolja ezt az egységet. Az objektív idealizmus schellingi koncepciója nyilvánul meg abban is, hogy Hegel a helyes filozófia jellemzése során minden kritikai fenntartás nélkül átveszi Schelling legfontosabb módszertani terminusait, mint például a „tudattalan teremtés" vagy az „intellektuális szemlélet" terminusát.

Ennyiben tehát Hegel látszólag csupán értelmezi Schelling nézeteit, még akkor is, ha a schellingi filozófia védelmezése során — mint láttuk — gyakran messze meghaladja Schellinget. De már a jénai időben erősen éreztetik hatásukat a hegeli dialektika önálló elemei is, azok a tendenciák, amelyek később Schelling és Hegel filozófiai útjának elválására vezetnek. Így például a jénai évek elején Hegel a transzcendentál- és a természetfilozófia schellingi összhangjának védelmezőjeként lép fel. De már 1803-ban, a természetjogról írott tanulmányban, amely a közös folyóiratban jelent meg, Hegel proklamálja — persze itt sem Schellinggel vitatkozva — érett filozófiájának sajátos vonalát, hogy tudniillik a szellem fölötte áll a természetnek. „Ha az abszolútum voltaképpen az, hogy önmagát szemléli, mégpedig mint saját magát, s az az abszolút szemlélés és ez az önfelismerés, az a végtelen expanzió és ez az önmagába való végtelen visszavétel végül is egy, akkor, ha mindkettő mint attribútum valóságos, a szellem felette áll a természetnek."[39]

Itt tehát Hegel a filozófia egyik fontos kérdésében már tökéletesen túljutott a schellingi álláspontón. Hegel és Schelling közös jénai tevékenységének jellemzéséhez hozzátartozik, hogy különböző kérdésekben felmerülnek effajta különbségek, s ezeket egyikük sem kezeli különbségként és egyikük sem mondja ki. Kívülről csak a tökéletes harmónia látszik, amely azután, amikor az egyes eltérések tudatos irányzattá, rendszerré szilárdulnak, „hirtelen" darabokra törik.

E fontos különbségek egyikével tehát már megismerkedtünk. A jénai időben Schelling a művészetben látja a filozófia rendszerének tetőpontját.

[39] Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie („Politikai és jogfilozófiai írások"). Ed. Lasson. p. 387. sk.

Szubjektum és objektum, tudattalan és tudatos teremtés közvetlen egységét Schelling — „Az ítélőerő kritikájá"-nak mintájára — egyedül a művészetben látja. A filozófus szemében tehát a művészet a biztosíték, hogy valóban létezik intellektuális szemlélet, hogy a tudattalan és a tudatos teremtés a valóságban, a természetben és a történelemben is átmegy egymásba. Csak Würzburgban kezdi elfoglalni a vallás azt a helyet, amelyet Schelling jénai koncepciójában a művészet töltött be.[40]

Hegel fejlődése homlokegyenest ellenkező irányban halad. A frankfurti rendszertöredékben (228. skk. old.) a filozófia a vallásban kulminál: a vallás a filozófia legmagasabb foka. Ez a nézet Jénában rendkívül hamar megváltozik. E változás szakaszaival itt nem foglalkozunk, annál is kevésbé, mert amikor „A szellem fenomenológiájá"-ról lesz szó, részletesen kitérünk a vallás problémájára Hegel filozófiájában. Mindössze annyit emelünk ki, hogy a Különbségben fellelhetők mind a frankfurti álláspont — persze többnyire hangulatszerű — maradványai, mind pedig gyökeresen új állásfoglalások. Egy alkalommal például „isteni adomány"-nak nevezi a művészetet, a vallást és a filozófiát, másutt pedig, a kor fontos előzetes jellemzése kapcsán, azt írja a vallásról, hogy távol áll a kultúra nagy folyamától: „Az előrehaladó kultúra meghasonlott vele (a vallással — *L. Gy.*) és a vallást maga mellé, vagy magát a vallás mellé helyezte..."[41] Lényegében már itt láthatjuk „A szellem fenomenológiájá"-nak vallásfelfogását, vagy legalábbis — hiszen ez is ellentmondásos — e felfogás legfontosabb összetevőit.

Van azonban a hegeli és schellingi filozófia — már most jól látható — eltéréseinek egy olyan pontja, melyre mégis ki kell térnünk. Hegel néhány éven keresztül terminológiailag elfogadja az ellentmondásnak és az ellentmondás megszüntetésének schellingi megjelöléseit. Mindig „indifferenciapont"-ról, „intellektuális szemlélet"-ről stb. beszél. De emellett megtaláljuk, minden közvetítés nélkül a frankfurti rendszertöredékben korábban már kifejtett ellentmondás-felfogás továbbvitelét és kiépítését. Mégpedig nem elszórt megjegyzésekben, hanem olyan gyakran és olyan fontos pontokon, hogy feltűnik: Hegel, ha kísérletezett is a schellingi filozófia egyes elemeivel, ebben a döntő fontosságú kérdésben valójában sohasem adta fel saját álláspontját. A „Jénai logiká"-ban például kifejezetten arról beszél, hogy az abszolútumban az ellentétek nincsenek tökéletesen megszüntetve, vagy akárcsak kioltva, ami pedig éppenséggel az ellentétek megszüntetéséről vallott schellingi koncepció lényege. „Az ellentét a minőség általában véve, minthogy pedig az abszolútumon kívül nincs semmi, ezért maga is abszolút, és csak azért szünteti meg magábanvalóan önmagát, mert abszolút; s az abszolútum a maga megszüntetett létének nyugvásában — éppoly abszolút módon — az abszolút ellentét létének vagy megszüntetésének a mozgása. Az ellentét abszolút léte, vagy ha úgy tetszik: az ellentét léte

[40] Vö. Az ész trónfosztása c. művem 2. fejezetével.
[41] Erste Druckschriften, p. 15.

magában az abszolút lényegben..."[42] — éppen ez jelenti Hegel szemében az abszolútum lényegét. Ugyanezt hangsúlyozza másutt is: „A végtelenség, fogalma szerint, az ellentét egyszerű megszüntetése, nem az, hogy meg van szüntetve, nem a megszüntetett lét; ez az az üresség, amellyel maga az ellentét szemben áll."[43]

Különösen tömör megfogalmazásban találkozunk ezzel a nézettel a Különbségben. Itt Hegel a következőképpen fejti ki gondolatát: „Amennyire az azonosság érvényessé van téve, éppannyira érvényessé kell tenni az elválasztottságot is. Amennyiben az azonosság és az elválasztottság szembe van állítva egymással, annyiban mindkettő abszolút; ha pedig az azonosságot azáltal akarják megörökíteni, hogy felszámolják a meghasonlottságot, akkor a kettő egymással szembeállított marad. A filozófiának érvényesítenie kell az elválasztás jogát a szubjektumban és az objektumban; de amennyiben az elválasztást ugyanolyan abszolútként tételezi, mint az elválasztottsággal szembenálló azonosságot, annyiban csak feltételesen tételezte: hiszen az effajta azonosság — ami a szembenálló megsemmisítése által feltételezett — szintén csak viszonylagos. Maga az abszolútum azonban éppen ezért az azonosság és a nem-azonosság azonossága (kiemelés tőlem — *L. Gy.*); szembeállítás és egy-lét együtt vannak benne."[44]

Ez a gondolatmenet a frankfurti rendszertöredékek egyértelmű folytatása. Ezért le kell szögeznünk, hogy Hegel az ellentmondás értelmezésének erről a vonaláról sohasem tért le. Mindössze a Logika egyik ismert részletére utalok, ahol Hegel síkraszáll az azonosság és az ellentmondás egyenjogúsága mellett és hozzáfűzi, hogy ha már az egyik mozzanatot előnyben kellene részesíteni, akkor az ellentmondás lenne a mélyebb és a lényegesebb. Lenin különös nyomatékkal hangsúlyozta ezt a részletet Hegel-kommentárjaiban.[45]

Nekünk mindenekelőtt azt kell világosan látnunk, hogy Hegel számára a gondolkodás melyik iránya jár együtt az ellentmondásnak és az ellentmondás megszüntetésének ezzel a felfogásával. A „Jénai logika" fenti részletéből megtudtuk, hogy Hegel még a megszüntetést is ellentétbe állítja a megszüntetett léttel, s ezáltal az elválasztottság, a meghasonlottság, a különbözőség, a nem-azonosság megőrzését a végső filozófiai egységben mint *mozgást* akarja megérteni, mint olyan mozgást, mely szakadatlanul megújul, hiszen a mozzanatok újra és újra tételeztetnek és megszűnnek. „A szellem fenomenológiájá"-ban Hegel tökéletesen világosan megfogalmazza a megszüntetésnek ezt az értelmezését. Hegel itt újra kitér az azonosság és a nem-azonosság problémájára. És azt mondja, hogy bármelyik oldalra álljon is

[42] Jenenser Logik, p. 13. Az utolsó szavak kiemelése tőlem — *L. Gy.*
[43] Uo., p. 33.
[44] Erste Druckschriften, p. 76. sk.
[45] Lenin, id. mű, p. 54. — [Összes Művei 29., p. 113.]

az ember, bármelyik fogalmat tekintse is igaznak és szilárdnak, szükségképpen egyszerre igaza is van meg nincs is igaza. „Nem az egyik vagy a másik igaz, hanem épp a — m o z g á s u k ...."[46] (Kiemelés tőlem — *L. Gy.*)

Amikor Hegel ilyen módon fogalmazza meg a dialektikus ellentmondást és annak megszüntetését, akkor a legtisztább formába önti dialektikájának sajátos természetét. Ugyanakkor megérthetjük ebből azt is, hogy a kialakuló materialista dialektika miért nem általában a dialektika meglevő formáihoz kapcsolódott, miért csak a dialektika hegeli alakjához tudott kapcsolódni. Az ellentétek egységét már az antik filozófia ismeri. Az európai filozófiában Nicolaus Cusanustól Schellingig szüntelenül felbukkan a „coincidentia oppositorum" gondolata. De a megszüntetés és a megszüntetett-lét ellentéte teoretikusan mindenütt megoldatlan marad; vagyis az idealista dialektikusoknál a statikus megszüntetettség mindig diadalmaskodik a megszüntetés mozgása felett. Azok a vallási tendenciák, vagy legalábbis mellékáramlatok, amelyek csaknem mindegyiküknél megtalálhatók, csak még inkább erősítik a gondolkodásnak ezt az irányát: ha az ellentmondások egyesítési pontjának istenben kell lennie, akkor minden vallási felfogás a megszüntetett-lét abszolutizálásának irányában kénytelen haladni. Látni fogjuk, hogy megvan ez a tendencia Hegelnél is, és ezért az ellentmondás és a megszüntetés sajátos értelmezésének magaslatáról igen gyakran lesüllyed elődeinek színvonalára.

Az effajta ismétlődő és elkerülhetetlen visszaesések ellenére, melyek együtt járnak az idealista dialektika általános korlátaival, a dialektikának ez az új értelmezése óriási előrelépést jelent. Hiszen az önmagukat megszüntető és újra tételező ellentmondások szakadatlan mozgását magában a valóságban csak ezen az úton lehet gondolatilag reprodukálni és adekvát módon visszatükrözni. Persze ahhoz, hogy el lehessen jutni az adekvát és következetes felfogáshoz, Hegel zseniális gondolatát előbb materialista módon „talpra kellett állítani"; vagyis világosan fel kellett ismerni, hogy ez az egész dialektikus mozgás maguknak a tárgyaknak objektív, a tudattól független mozgástörvénye. Ezt a folytonosan megújuló mozgást csak ebben az értelmezésben lehet valóban mint olyan mozgást megérteni, mely nem valamiféle „istenben" vagy „szellemben" nyugvópontra jutó látszatmozgás. Idézzük a dialektikus megszüntetés egyik — természetesen igen fontos — marxi meghatározását, hogy az olvasó világosan lássa: a materialista dialektika az ellentmondásnak és az ellentmondás megszüntetésének hegeli fogalmához kapcsolódik, de a probléma materialista módon kifejtett megfogalmazása mégis egészen másként fest, mint Hegel — egyébként zseniális — sejtése. Marx „A tőké"-ben az áruk cserefolyamatának ellentmondásairól beszél. Majd azt írja: „Az áru fejlődése nem szünteti meg ezeket az ellentmondásokat,

[46] A „Fenomenológiát" Hegel műveinek első összkiadásából (Berlin 1832) idézzük. Ezért a következőkben, amikor a Fenomenológiából idézünk, csupán a kötet- és oldalszámot fogjuk megadni; tehát itt: Band II., p. 586. — [Hegel: „A szellem fenomenológiája". Budapest 1973. p. 396.]

de megteremti azt a formát, amelyben mozoghatnak. Ez egyáltalában az a módszer, amellyel valóságos ellentmondások megoldódnak. Például ellentmondás, hogy egy test állandóan egy másikba esik és éppoly állandóan távolodik tőle. Az ellipszis egyike azoknak a mozgási formáknak, amelyekben ez az ellentmondás meg is valósul és éppúgy megoldódik."[47]

Tehát a hegeli dialektikában az idealizmus minden korlátja ellenére elevenen hat az a tendencia, hogy a részmozzanatok megszüntetésük során egyúttal megőrzik önállóságukat. Vagyis az egyes tárgyak és összefüggések felemelkedése az abszolútumba Hegelnél nem konkrét sajátosságaik kioltását jelenti, hanem megmaradásukat is, egészen a tárgyak és a tárgyi összefüggések empirikus tulajdonságaiig. Ezt fejezi ki Hegel a Fichte elleni első vitairatában, amikor az ellentmondás megszüntetéséről idézett korábbi gondolathoz kapcsolódva azt írja: „Ha a filozófia elválaszt, akkor az elválasztottakat nem tételezheti anélkül, hogy ne az abszolútumban tételezné őket... Ez az abszolútumra való vonatkozás nem jelenti ismét a kettő megszüntetését..., hanem elválasztottaknak kell maradniok és ezt a jellegzetességüket nem szabad elveszíteniök, amennyiben az abszolútumban vannak, vagy az abszolútum van bennük tételezve."[48]

Ez a felfogás két igen fontos, egymással szorosan összefüggő következménnyel járt a hegeli filozófiára nézve. Egyrészt az objektív dialektika ezáltal tág mozgásteret nyit az empirikus kutatás számára, a külvilág, a természet és társadalom valóságos tényeinek elfogulatlan vizsgálata számára. A schellingi koncepcióban az ellentmondások az „intellektuális szemlélet" közvetlenségében vannak megszüntetve, ami az empirikus tárgyiasság kioltásához vezet, és szükségképpen a schellingi konstrukciók egyre önkényesebbé váló formalizmusát eredményezi. A filozófia kutatási módszere merev és kizáró ellentétben áll az empirikus kutatással. Amikor a filozófus az „intellektuális szemlélet" szuverén magaslatáról konstruál, mind kevésbé érzi kényszerét annak, hogy figyelembe vegye az empirikus valóság tényeit és összefüggéseit. Természetesen ezzel ellenkező tendenciák is érvényesülnek, különösen magánál Schellingnél, és jóval kevésbé a tanítványok többségénél. Ezek a tendenciák összefüggésben állnak Schelling materialista kalandozásaival, azokkal a kísérleteivel, hogy a természetet a maga valóságos alakjában próbálja felismerni (kapcsolat Goethével); filozófiai módszere azonban nem támogatja ezeket az egészséges tendenciákat. Ellenkezőleg: azoknak a konstrukcióknak a szuverenitása, amelyeket főként az egyre felszínesebbé és formalisztikusabbá váló analogizálás módszere segítségével épít fel, Schellinget mind határozottabban távol tartja a valóságos kutatástól, az empíriától. És amikor később látszólagos „kísérletezésbe" kezd, filozófiai módszere akkor sem szavatolja, hogy nem esik áldozatul valamiféle misztikus-reakciós csalásnak. Igen jellemzőek azok a levelek, amelyeket Schelling 1806—1807-ben

[47] Kapital I. Volksausgabe, Moskau 1932. p. 109. — [A tőke I. MEM 23., p. 103.]
[48] Erste Druckschriften, p. 77.

írt Hegelnek, közvetlenül azelőtt, hogy kézhez kapta „A szellem fenomenológiájá"-t; ezekben a levelekben részletekbe menően leírja azokat a „kísérleteket", amelyeket a varázsvesszővel végzett, és azokat a fontos — állítólag empirikus — eredményeket, amelyekhez a „mágia" területén ilymódon eljutott.

A hegeli dialektika ezzel szemben olyan önnevelési módszer, melynek alkalmazásával a gondolkodó elsajátítja a tényleges ismeretanyagot s képessé válik ennek az anyagnak a valóságos feltárására. Később látni fogjuk, hogy Hegel olykor túlzásba viszi ezt a vonalat, és beleragad a tapasztalati szférába. Ez persze összefügg dialektikájának gyengéivel, azzal, hogy — mint Marx kimutatta — gyakran egyfajta „nem-kritikai pozitivizmus" és egyfajta „éppoly nem-kritikai idealizmus" kettős hibájába esik.[49]

De már a marxi kritikának ez a kétoldalúsága is azt bizonyítja, hogy Hegel a valóságos objektív kutatás számára módszertanilag egészen másfajta mozgásteret biztosított, mint Schelling. Marx és Engels ismételten rámutatnak Hegel enciklopédikus tudására is, az ifjúhegeliánusok formalista és gőgösen felfuvalkodott tudatlanságával szemben. De ez a tudás nem Hegel véletlen személyes előnye, hanem — mint láttuk — a legszorosabban összefügg a dialektikus módszer sajátos hegeli koncepciójával.

A másik fontos motívum, amelyről itt szólnunk kell, a kategóriák valódi dialektikus összefüggése, az úgynevezett „alacsonyrendű", az empíriához közelálló kategóriák önállóságának és valóságos mibenlétének elismerése. Schelling minél hermetikusabban elválasztja az abszolút megismerés szintjét a viszonylagos előfokozatoktól, annál közömbösebben, önkényesebben, annál kevésbé dialektikusan tárgyalja ezeket a fokokat. Schelling fejlődésében nyomon követhetjük ezt az utat, amely az ösztönös dialektikától a formalista, analógiákra építő, eltorzult gondolkodáshoz vezet, és ha ez lenne a témánk, akár lépésről lépésre bőségesen dokumentálhatnánk ennek a lesüllyedésnek az ellentmondásos folyamatát. Hegelnél ezzel szemben mind világosabban kibontakozik az ellentétes tendencia. Míg Fichte az abszolútumból (az énből) indul ki és innen ereszkedik le fokozatosan, deduktív módon az empíriához, míg Schelling szintén gyakran beleesik egy ehhez hasonló konstrukciós módszerbe, addig Hegel fejlődési iránya Jénában a következő: az empirikus kategóriák belső dialektikájának kibontakoztatása révén fokozatosan felemelkedni a magasabbrendű és bonyolultabb kategóriákig. E módszerbeli tisztázódás „A szellem fenomenológiájá"-ban éri el tetőpontját, amivel kapcsolatban — ha sor kerül rá — egyúttal alkalmunk lesz majd arra is, hogy rámutassunk Hegel módszerének határaira.

De ennek a különbségnek, a filozófiai rendszer felépítésétől eltekintve, van még egy másik, rendkívül fontos következménye is. Hegel mindinkább arra kényszerül, hogy viszonylagossá tegye a dialektikus átmenetet a nem-

[49] Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). MEGA I. 3. p. 155. — [Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1970. p. 103—104.]

abszolút és abszolút kategóriák, a véges és a végtelen, az értelem és az ész stb. között, hogy tehát gazdagabbá és közvetettebbé tegye a dialektikus átmeneteket. Ezalatt Schelling, minél tovább halad az „intellektuális szemlélet" útján, és a filozófiához minél inkább megkövetel valamiféle zsenialitást — először esztétikai, majd vallási zsenialitást —, minél áthidalhatatlanabbnak tűnik előtte az űr a „közönséges értelem" és saját filozófiai pozíciója között, annál kevésbé képes valóságos dialektikus összefüggést találni az értelem és az ész kategóriái, a véges és végtelen, az abszolút és viszonylagos között.

Ebben fedezhetjük fel Hegel és Schelling filozófiatörténeti koncepcióinak filozófiai-rendszerbeli és módszertani különbségét. Az elvi megvetés az értelem „közönséges" kategóriáival szemben, amelyeknek az abszolútummal egyáltalában semmiféle összefüggésre nincs szükségük — ez a módszertani alapja annak, hogy Schelling megveti a felvilágosodás filozófusait. Ezzel szemben az átmenetek és közvetítések keresése Hegelt elvezeti ahhoz a felismeréshez, hogy a felvilágosodásban saját dialektikájának történeti-szisztematikus előfutárát lássa. Ilymódon a filozófiai felépítés formalizmusa Schellinget mind határozottabban valamilyen történelmietlenség, sőt történelemellenesség felé űzi. Hegel ellenben, miközben kiépíti filozófiájának módszertani átmeneteit, egyre mélyebb érzéket fejleszt ki magában a történelem problémái iránt.

A legfontosabb probléma, amely pillanatnyilag bennünket foglalkoztat: Hegel kapcsolata az értelem kategóriáihoz, az úgynevezett reflexiós meghatározásokhoz. Hegel Schellinggel közösen küzd Kant és Fichte filozófiájának az ellen a tendenciája ellen, hogy megmaradjanak a reflexiós meghatározásoknál és ezek merev antinómiáinál, amelyek Kant filozófiájában mezztelen nyíltsággal ütköznek ki, s amelyeket Fichte csak látszólagos dialektikával szüntet meg. Schelling e harc során csakhamar az ellenkező végletbe esik, az antinómiákat teljesen felszívják az ész kategóriái, s ezekben az ellentmondások kioltódnak, amihez — mint láttuk — az „intellektuális szemlélet" nyújtja a módszertani alapot. Hegel azonban a kanti—fichtei filozófiát a saját harcmezején akarja legyőzni. Azaz elismeri a reflexiós meghatározások viszonylagos jogosultságát, sőt viszonylagos szükségességét és nélkülözhetetlenségét. Kantot és Fichtét mindössze azért támadja, mert mesterségesen elszigetelik a reflexiós meghatározásokat, s ilymódon a metafizikus gondolkodás csapdájába esnek, holott a reflexiós meghatározások belső dialektikájának figyelmes nyomon követése dialektikus szükségszerűséggel túlvezet ezen a területen és az abszolútum megismerésébe torkollik.

Míg tehát Schellinget fejlődésének fő iránya mindinkább arra készteti, hogy mindenestül elvesse a reflexiós meghatározásokat (persze vannak ellenkező tendenciák, visszaesések stb., de számunkra pillanatnyilag a fejlődés alapvető iránya a fontos), addig Hegel már a Különbségben meghirdeti a *filozófiai reflexió* szükségességét. Mivel ez a kérdés az egész hegeli rendszer szempontjából fontos, kissé részletesebben meg kell ismerkednünk He-

gel nézeteivel. Azt mondja: „Az abszolútumot a tudat számára kell megkonstruálni — ez a filozófia feladata; minthogy azonban mind a reflexió teremtési folyamata, mind termékei pusztán korlátozások, ezért ez ellentmondás. Az abszolútumot reflektálni, tételezni kell; ezáltal azonban az abszolútum nem tételeztetik, hanem megszűnik; amennyiben ugyanis tételezve van, annyiban korlátozott." Hegel azt veti Kant és Fichte szemére, hogy megállnak ezen a gondolati szinten: „Az elszigetelt reflexió, mint ellentétes dolgok tételezése, az abszolútum megszüntetése volna; a reflexió a lét és a korlátozás képessége." Kant és Fichte azonban, akárcsak az egész metafizikus gondolkodás, nem veszi észre, hogy itt *objektíve* fennáll az abszolútummal való összefüggés, mégpedig azon az alapon, hogy az objektív valóságban és a gondolatban minden dolog általános és átfogó, kölcsönös dialektikus összefüggésben áll. „De a reflexió mint ész vonatkozik az abszolútumra, s csupán eme vonatkozás révén ész; a reflexió ennyiben megsemmisíti önmagát, minden létet és korlátozottat, amennyiben mindezt az abszolútumra vonatkoztatja. De az abszolútumra való vonatkozása révén ugyanakkor a korlátozott is fennáll." A filozófiának tehát az a feladata, hogy *tudatosítsa* ezeket az objektíve létező összefüggéseket, amelyekben a reflexió ellentmondásossága gyökerezik. A reflexiós kategóriák dialektikus menetének filozófiai tudatosítása, annak felismerése, hogy csak látszatra áthághatatlanok azok a korlátok, amelyek a reflexiós kategóriák puszta értelmi kategóriákként való közvetlen megjelenési formájából fakadnak, ez a felismerés Hegelnél elvezet a „filozófiai reflexióhoz", amely a hegeli rendszerben a dialektikus szerkezet legfontosabb hajtóereje, Hegel sajátos dialektikájának és történelemfelfogásának módszertani fundamentuma, és amelyben a történelem is csak a dialektika fejlődésének egyik mozzanata. „Ha a reflexió önmagát teszi tárgyává, akkor a legmagasabb rendű törvénye saját megsemmisítése, s e törvény az ész által van adva és e törvény által a reflexió ésszé válik. A reflexió, mint minden, csak az abszolútumban létezik, de mint reflexió ellentétes vele; fennállásához tehát az önpusztítás törvényét kell magának szabnia. Az az immanens törvény, amelynek révén saját erejéből mint abszolút konstituálódott, az ellentmondás törvénye; nevezetesen az, hogy legyen tételezve és maradjon tételezett. A reflexió ezáltal termékeit az abszolútummal abszolút módon szembenállóként rögzítette; örök törvényükké tette, hogy megmaradnak értelemnek s nem válik belőlük ész, és kitartanak művük mellett, amely az abszolútummal való szembeállítottságban — márpedig mint korlátozott szemben áll az abszolútummal — semmi."[50] Ezek a fejtegetések, amelyek több ponton is kapcsolódnak az abszolút és relatív, a véges és végtelen stb. kapcsán kifejtett — általunk már ismert — frankfurti gondolatmenetekhez, jóval világosabb és szisztematikusabb alapot teremtenek Hegel érett logikája számára, mint a frankfurtiak.

[50] Erste Druckschriften, p. 17. skk.

Az a tény, hogy Hegel ebben az időszakban schellingi kategóriákkal (például a potencia kategóriájával) kísérletezik, korábbi fejtegetéseinkből remélhetőleg világossá vált. De ugyanezekből a vizsgálódásokból kitűnt az is, hogy bár egyes szisztematikus kérdésekben érződik Schelling sokrétű és valóban lényeges hatása, de helytelen volna Hegel fejlődésének schellingi periódusáról beszélni, mint ahogy korábbi korszakát sem nevezhetjük teologikus-misztikus korszaknak. Már ezekből a gondolatmenetekből is világosan kiderült, hogy a dialektika alapvető és döntő kérdéseiben Hegel gondolkodása önálló utat követett.

Hegel önállósága nyilvánul meg abban is, hogy ez a vitája a szubjektív idealizmussal sokkal átfogóbb és mélyebb, mint Fichtéé és Schellingé e levélváltásukban. És azok mellett a tökéletesen újszerű problémák mellett, amelyekről az eddigiekben szó volt és amelyek objektíve a legszorosabban összefüggnek ugyan a szubjektív és az objektív idealizmus ellentétével, de jelentőségüket sem Fichte, sem Schelling nem tudta felmérni, a filozófiának most egy másik széles területén is meg kell vizsgálnunk ezeket az ellentéteket, nevezetesen a „gyakorlati ész": a morál, az állam- és jogfilozófia területén.

Schelling ezekben a kérdésekben mindig is nagyon önállótlan volt. Korai, éretlen írása, „A természetjog újabb dedukciója", lényegtelen, következmények nélküli közjáték marad fejlődésében. Persze akkor, amikor Jénában egyre-másra nagy rendszertervezetekkel jelentkezik, elkerülhetetlenül szembe kell néznie ezekkel a problémákkal is. De ezeknek a kérdéseknek a taglalása képezi filozófiájának leggyengébb, módszertanilag és tényanyagban egyaránt a legkevésbé megalapozott, legkevésbé eredeti részét. És ezzel szoros összefüggésben, filozófiájának reakciós oldalai itt jóval korábban és kirívóbban felszínre kerülnek, mint a dialektika vagy a természetfilozófia általános kérdéseinek vizsgálatában. Említettük már azt a jellemző tényt, hogy míg Hegel a szubjektív idealizmus elleni harcában döntőnek tartja Kant, Jacobi és Fichte „gyakorlati filozófiájá"-nak bírálatát, sőt idővel mindinkább erre a területre összpontosítja a szubjektív idealizmus elleni harcot, Schelling idevonatkozó nézeteit illetően sohasem tesz kritikai észrevételeket. Schelling nézeteit egyszerűen figyelmen kívül hagyja. Ezért amikor Schelling és Hegel elszakadásáról lesz szó, mi is csak a legszükségesebbeket mondjuk el ezekről a kérdésekről, hogy rávilágítsunk a szakítás szükségszerűségeinek bizonyos társadalmi okaira.

Mielőtt rátérünk a szubjektív idealizmus „gyakorlati filozófiájá"-nak bírálatára, vessünk először egy pillantást azoknak a problémáknak a sokaságára, amelyeket a hegeli kritika érint. Fichte kifogása a schellingi természetfilozófia ellen, az objektív-idealista kategóriáknak a természet megismerésében való jogosultsága ellen, jelentéktelen epizóddá süllyed ebben a vitában.

Magának ennek a tényállásnak azonban, akárcsak minden faktumnak a németországi idealista dialektika rendkívül ellentmondásos fejlődéstörténetében, szintén két oldala van, és ezeket nem szabad figyelmen kívül hagy-

nunk. Mindeddig az objektív és a szubjektív idealizmus közötti ellentét hegeli kiszélesítésének és elmélyítésének pozitív oldalát állítottuk előtérbe. A morális problémák soron következő elemzése pedig csak tovább erősíti ezt a pozitív oldalt. De nem szabad figyelmen kívül hagynunk a negatív oldalt sem.

Amikor Fichte nagy hévvel szemére veti Schellingnek, hogy a természet kategóriáinak „önkonstrukciója" illúzió, önámítás, amikor a természetet a „tudat kis régiója"-ként jellemzi, akkor ezek a Schellinghez intézett ismeretelméleti kérdések nemcsak Fichte szubjektív idealizmusának talajáról, hanem mindenfajta idealizmus álláspontjáról teljes mértékben jogosak. A természet valóban a tudat régiója *minden* idealizmus számára, az pedig ismeretelméletileg tökéletesen mindegy, hogy ez a régió kicsi-e vagy nagy. Ha a természetet nem ilyen módon akarják vizsgálni, akkor a filozófusnak a *tudaton kívül* kell a természet létezését kimutatnia. Ha ez nem történik meg — márpedig Schellingtől és Hegeltől távol áll, hogy akárcsak gondoljanak is valami effajta koncepcióra —, akkor a fichtei kritika bizonyos fokig jogosult marad. Hegel nem tudja cáfolni a szubjektív-idealista Fichte ellenérvét, csupán megkerülheti. Hiszen ez a bírálat még a hegeli dialektika legfejlettebb formájára, „A szellem fenomenológiájá"-ra vagy az Enciklopédiára is érvényes. Schelling és Hegel csupán deklarálhatják a szellem objektivitását, de valódi ismeretelméleti bizonyítékkal képtelenek előállni, mert az, hogy a „szellem" független a tudattól, valóban az objektív idealizmus alapvető önámítása.

Az ellenkező oldalról, a materializmus oldaláról Fichténél sokkal következetesebben és helyesebben támadta Feuerbach éppen az objektivitás dialektikus levezetésének legfejlettebb formáját, „A szellem fenomenológiájá"-t. Hegel itt — mint látni fogjuk — az egyszerű érzéki észleléstől a szellemig vezető utat akarja dialektikusan felrajzolni, és a szükségszerű út kimutatásával akarja megalapozni saját pozíciójának objektív szükségszerűségét. Mármost Feuerbach kimutatja, hogy Hegel megmarad a gondolat, a tudat szféráján belül, hogy a külvilág érzéki észlelésére való hivatkozása önámítás. „Az »itt« például a fa. Ha elfordulok, akkor ez az igazság eltűnt. Persze csak a fenomenológiában, ahol az elfordulás mindössze egy szócskába kerül; a valóságban azonban, ahol nehézkes testemet kell körbefordítanom, az »itt« még a hátam mögött is igencsak reális létezésnek bizonyul. A fa határt szab a hátamnak; kiszorít arról a helyről, amelyet már elfoglalt. Hegel nem azt az »itt«-et cáfolja, amelyik az érzéki tudat tárgya és számunkra — eltérően a tiszta gondolkodástól — tárgy, hanem a logikai »itt«-et... nem a gondolat másként-létével... kezdődik (mármint a hegeli filozófia — *L. Gy.*), hanem a gondolat másként-létéről való gondolattal..."[51] Ez a gondolatmenet az objektivitás hegeli levezetésében egyértelműen leleplezi az idealista önámítást.

[51] Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie („A hegeli filozófia bírálatához"). Werke, Band II., Leipzig 1846. p. 214. sk. — [Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Budapest 1951. p. 157.]

Azért kellett megemlítenünk Hegel Fichte elleni polémiájának ezt a negatív oldalát, mert a legszorosabban összefügg Hegel dialektikájának végső korlátaival. Az, hogy Schelling és Hegel megkerülte Fichtének ezeket a viszonylag jogos kifogásait, történelmi szemszögből éppannyira szükségszerű volt és elősegítette a dialektikus módszer haladását, mint ahogy annak idején — persze kisebb mértékben — elkerülhetetlen és gyümölcsöző volt, hogy Fichte megkerülte Kant viszonylag jogos kifogásait. E filozófiai önámítás nélkül, amely a legszorosabban összefügg egy egész sor — akár heroikus, akár kicsinyes — társadalmi önámítással, a hegeli dialektika sohasem jött volna létre. Láttuk, hogy Feuerbach mennyire helyesen bírálta Hegelnek ezt az idealista önámítását. De azt is tudjuk, hogy ez a kritika semmilyen vonatkozásban nem segítette Feuerbachot abban, hogy ennek alapján materialista módon továbbfejlessze a hegeli dialektikát. Marx volt az első, aki Hegel és Feuerbach átfogó bírálata alapján filozófiailag képes volt erre. Márpedig nem igényel részletesebb magyarázatot, hogy Marx csak azért tudta filozófiailag leküzdeni az objektív idealizmust és a metafizikus materializmust, mert az egész polgári filozófiát a proletariátus világnézetének talajáról tudta bírálni és bírálta is. Ezek a tények mutatják Fichte kritikájának szükségszerű tehetetlenségét Schellinggel és Hegellel szemben. Mert még ha a gazdasági helyzet és az osztályviszonyok a XIX. század eleji Németországban lehetővé tették volna is valamiféle, Feuerbach színvonalán álló, materialista filozófia kibontakozását, a hegeli idealizmust még ez a filozófia is eredménytelenül bírálta volna, bármennyire jogos lett volna is a dolog immanens filozófiai szempontból, és az ilyen álláspontról gyakorolt kritika hatástalan maradt volna a fejlődésre. Feuerbach kritikája csak akkor vált eredményessé és perdöntővé a filozófia fejlődésében, amikor már kibontakozott és győzedelmeskedett a hegeli dialektika, amikor Németországot az osztályviszonyok már valóban a polgári-demokratikus forradalom felé sodorták. És még e megváltozott körülmények között is csak azért, mert Feuerbach bírálata lökést adott a dialektikus materializmus kibontakozásához. Feuerbach polgári utódai filozófiailag messze a hegeli dialektika színvonala alá süllyedtek.

3. Az etika absztrakt individualizmusa ellen

Most, amikor a szubjektív idealizmus „gyakorlati filozófiájá"-nak hegeli kritikájáról lesz szó, ehhez jóval bőségesebb összehasonlítási anyag áll rendelkezésünkre Hegel korábbi korszakaiból. A frankfurti korszakban igen behatóan foglalkoztunk a kanti etika hegeli bírálatával (lásd 252. old. stb.). Látni fogjuk, hogy Hegel bírálatának alapvonala ugyanaz maradt, csupán konkrétabbá, részletesebbé és mindenekelőtt szisztematikusabbá vált. Hegel most már nem a kanti etikának azokat az egyedi problémáit vizsgálja, amelyek kérdésfeltevésükben a saját problémáit keresztezik, hanem a szubjektív

idealizmus egész „gyakorlati filozófiájá"-t veti alá átfogó kritikai vizsgálatnak. Jellemző mindenekelőtt, hogy Hegel most szoros összefüggésbe hozza ezt a kritikát Kant, Fichte és Jacobi általános nézeteinek bírálatával. Morálfilozófiájuk fogyatékossága Hegel szerint egyenes következménye világnézetük téves és egyoldalú voltának. Véleménye szerint a morális problémák vizsgálata bizonyos fokig azt példázza, hogy a szubjektív idealizmus szükségképpen csődöt mond, ha a társadalmi élet legfontosabb tényeivel kerül szembe.

A Különbségben Hegel a szubjektív idealizmus etikájának csak egyes mozzanatait érinti. A Glauben und Wissen („Hit és tudás") minden területen végigviszi a szubjektív idealizmus szisztematikus bírálatát, és mindenütt a morálra vonatkozó nézetek kritikájában csúcsosodik ki. Utolsó nagy polemikus írását, a természetjogról szóló tanulmányt, amely még a Schellinggel közösen kiadott Journalban jelent meg, Hegel teljes egészében ezeknek a problémáknak szenteli. A „Hit és tudás"-ban a puszta reflexiós filozófia fogyatékosságát Hegel abban látja, hogy az általános és az empirikus mereven és átmenetek nélkül egymástól elválasztott marad: „Az egység és a sokféleség itt mint absztrakciók szembekerülnek egymással, s ezáltal mind a két szembeállított egyrészt pozitív is, másrészt negatív is a másik számára, úgyhogy az empirikus a fogalom számára egyszerre abszolút valami és abszolút semmi. Az előbbi révén olyanok, mint a korábbi empirizmus, az utóbbi révén pedig, mint az idealizmus és a szkepticizmus egyszerre."[52] Majd a szubjektív idealizmusnak ezt az általános jellemrajzát Hegel a következőképpen egészíti ki Fichtére vonatkozóan: „E formális idealizmus közvetlen terméke... tehát a következő alakban lép elénk: az egység nélküli empíria és a tisztán véletlenszerű sokféleség birodalma áll az üres gondolkodással szemben."[53]

Mármost ez a valóságfelfogás különösen kirívóan jelenik meg az etikában. A szubjektív idealizmus etikája sem tudja valóságosan megérteni a morális parancsok általánosságát, az etika társadalmi tartalmát: „Minthogy az igazi a priori az, hogy a tiszta akarat és az általános üres, ezért a különös valami teljesen empirikus. Ezek után ellentmondás lenne azt meghatározni, hogy mi az, ami önmagában véve jog és kötelesség, hiszen a tartalom azonnal felszámolja a tiszta akaratot, a kötelességért való kötelességet, s a kötelességet tartalmi valamivé teszi. A tiszta kötelességérzet üressége és a tartalom állandóan keresztezik egymást."[54] Ehhez az általános bírálathoz kapcsolódva Hegel ugyanazzal a szemrehányással illeti Kantot és Fichtét, amelyet már a frankfurti kritikából ismerünk, hogy tudniillik ez a morál szabadság helyett zsarnokságot jelent, követése pedig szükségszerűen képmutatáshoz vezet.

[52] Erste Druckschriften, p. 230.
[53] Uo., p. 323.
[54] Uo., p. 340.

Hegel már akkor is kimutatta, amikor általánosságban bírálta Kantot és Fichtét, hogy módszerük csak az üres és elvont legyenbe, az üres és elvont végtelen progresszusba torkollhat. Most ezek a fogalmak a morál területén konkrétabb alakot öltenek, amelyben Hegel még élesebben meglátja és felfedi a szubjektív idealizmus semmisségét, mint a tisztán elméleti jellegű fejtegetésekben. Kant és Fichte azt hiszi, hogy a legyen révén felülemelkedhet az egyén empirikus tudatán és eljuthat a valódi erkölcsi általánossághoz. Hegel kimutatja ebben az önámítást, és rávilágít arra, hogy a legyen éppenséggel visszavezet az egyénnek a világgal, a társadalommal szembeni közönséges, empirikus álláspontjához. „...hiszen a legyen önmagában véve is teljes egészében lehetetlenné tesz bármiféle totalitást; ellenkezőleg, a realitás sokfélesége úgy jelenik meg, mint valami megfoghatatlan, eredeti meghatározottság és empirikus szükségszerűség. A különösség és a differencia — mint olyan — abszolút valami. Ez az álláspont a realitással szemben valójában nem más, mint minden egyes egyénnek az empirikus álláspontja; márpedig a saját realitása minden egyes egyén számára annak a közös valóságnak a megfoghatatlan szférája, amelybe egyszer bezárták."[55] A szubjektív idealizmusnak ebben a moráljában megnyilvánul tehát az elméleti alapállás terméketlensége, képtelensége arra, hogy a konkrét valóságot gondolatokba foglalja.

Emlékezzünk rá, hogy amikor Hegel a végtelen progresszus gondolatát bírálta, már rámutatott arra, hogy ez semmiképp sem képes a problémák valódi tisztázására, csupán filozófiai terminológiával megismétli és reprodukálja a szubjektív idealizmus megoldatlan kérdéseit. A „gyakorlati filozófiá"-ban még tisztább és nyilvánvalóbb a legyennek és a végtelen progresszusnak ez az összefüggése. Hegel tehát itt azt világítja meg, hogy éppenséggel a végtelen progresszus bizonyítja a szubjektív idealizmus megvalósíthatatlanságát; hogy a végtelen progresszus annak a beismerése, hogy a szubjektív idealizmus, ha megvalósítaná önmagát, ezzel saját előfeltételeit szüntetné meg, ezek az előfeltételek tehát ellentmondanak a valóságnak. Miután Hegel kimutatta, hogy Jacobi, aki hevesen vitatkozik Kanttal és Fichtével, ugyanazon a szubjektív idealista talajon áll, mint ők, s a szubjektív idealizmus minden hibáját osztja, a következőket mondja: „A morális világrend, amely a hitben van (a hit Jacobi „életfilozófiájának" középponti fogalma — *L. Gy.*), teljesen az énen k í v ü l van; csak a végtelen progresszusban kerül bele az én, vagy ez kerül az énbe, lesz reális az én számára. Az én számára a dolgok éppenséggel nem válhatnak azzá, amivé lenniök kellene, mert ezáltal épp a nem-én szűnne meg létezni és én lenne, az én = én lenne, mint igazi abszolút azonosság, minden más alapelv nélkül; az én megszüntetne valamit, amit saját maga tételezett, és maga is megszűnne létezni mint én. A tudásnak ebben a rendszerében tehát oly kevéssé lehet a dualizmusból való bármiféle kivergődésre gondolni, amennyire csak Jacobi

[55] Uo., p. 315.

óhajtja."[56] (Jacobi állandóan harcolt mindennemű monista filozófia ellen, nemcsak Spinoza valódi monizmusa ellen, hanem Kant és Fichte állítólagos monizmusa ellen is. Itt tehát Hegel két síkon polemizál: egyfelől dualizmusként leplezi le Kant és Fichte állítólagos monizmusát, másfelől pedig kimutatja, hogy Jacobi, aki azt hiszi, hogy a közvetlen hit fogalmával felülemelkedett Kanton és Fichtén, lényegében ugyanazon a szubjektív-idealista álláspontón van mint ezek.)

Hegel egy rendkívül kifejező gorombasággal jellemzi a kanti és fichtei filozófiát. „Magasztos üresség és egyedül következetes tartalmatlanság" — mondja; vagy másutt: az absztrakció „tiszta és visszataszító magaslata"[57]. A szubjektív idealizmus hivatkozása az ember legnemesebb és legmagasztosabb érzéseire, arra, hogy az ember a tiszta etikában az érzékfeletti világgal függ össze — mindez Hegelre semmiféle hatást nem gyakorol. Ellenkezőleg, minderről pusztán azt mondja: „Az érzékfeletti világ csupán menekvés az érzékiből."[58] Kant és Fichte szubjektív idealizmusának szabadságtörekvése — Hegel szerint — mindössze azt mutatja, hogy képtelenek valóságosan és dialektikusan megérteni a társadalom konkrét totalitását a maga valóságos mozgásában. Valami „mértéktelen fennhéjázást" lát ebben a szabadságtörekvésben; a fichtei filozófia tartalma: „szomorkodás amiatt, hogy egy a világmindenséggel, hogy az örök természet tevékenykedik benne: undorodjon rendeltetésétől, hogy a természet örök törvényeinek, szent és szigorú szükségszerűségének alávesse magát, legyen meghasonlott és bánatos, essen kétségbe, ha nem szabad, nem szabad a természet örök törvényeivel és szigorú szükségszerűségével szemben... Mintha ezek (ezek a törvények — *L. Gy.*) egészen másvalamik volnának, mint ésszerű törvények; — törvények, melyeknek az én szégyenkezik alávetni magát, melyeknek ha engedelmeskedne, leírhatatlanul nyomorúságossá válna, melyeknek ha alávetné magát, kétségbeesne?"[59]

Egészen bizonyos, hogy Fichtével szemben Hegel képviseli a helyesebb és haladóbb filozófiai álláspontot, és hogy egy olyan valódi etikát, mely felöleli a társadalmasult ember minden problémáját, csak a hegeli úton lehet megvalósítani, nem pedig Kant és Fichte vonalán. Mindemellett ez az ellentét tükrözi annak a kornak általános és nagy ellentmondásait, amelyben Fichte és Hegel tevékenykedtek, amelyben egyikük sem juthatott el az ember és a társadalom dialektikus kapcsolatának tökéletesen helyes megoldásához. Engels kijelentése a szerves fejlődés dialektikájáról, hogy ugyanis „minden előrelépés egyszersmind visszalépés, mivel e g y o l d a l ú fejlődést rögzít...",[60] bizonyos fokig érvényes Fichtének és Hegelnek erre az ellentétére is.

[56] Uo., p. 328.
[57] Uo., p. 332. és 11.
[58] Uo., p. 333.
[59] Uo., p. 333. sk.
[60] Dialektik der Natur. MEGA [Sonderausgabe 1935] p. 661. — [Engels: A természet dialektikája. MEM 20., p. 568.]

Hegel bírálata egyértelműen rávilágít a fichtei pozíció gyengéjére. De amikor filozófiailag értékeljük Fichte szabadságfogalmát, azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy ez a fogalom a francia forradalom ideológiai kifejezéseként jött létre; hogy Fichte elvont idealista módon felfújja ugyan szabadság és valóság ellentétét, de e mögött a túlzás mögött a társadalmi helyzet realisztikus felmérése rejlik. Nemcsak Németország vonatkozásában, ahol a francia forradalom mindaddig semmiben sem változtatta meg a feudalizmus csökevényeit; csak a napóleoni hódítás száműzte Németország egyik-másik részén a feudalizmus bizonyos maradványait, és kényszerített ki később Poroszországban reformmozgalmat. A francia forradalom szabadságkövetelései tehát valóban annyira kizáró ellentétben állnak a német valósággal, miként ezt a fichtei filozófia — idealista módon eltúlozva — minden kor minden társadalmára nézve állítja. De nemcsak Németországban nem teljesültek a francia forradalomnak, illetve Fichtének, a francia forradalom szubjektív-idealista ideológusának szabadságkövetelései. Utaltunk már arra, hogy Fichte a francia forradalomnak azok közé a radikális-demokrata hívei közé tartozott, akik azt remélték, hogy a szabadság és egyenlőség fogalmai a magántulajdon problémáit illetően is alkalmazásra kerülnek; az pedig, hogy Fichte ilyen irányú kísérletei fölöttébb naivak voltak, az egész akkori történelmi helyzet szükségszerű következménye, s ezek a kísérletek Fichténél magától értetődően még naivabbra és durvábbra sikerültek, mint Franciaországban Babeufnél.

Fichte és Hegel ellentéte tehát a kor egyik nagy világtörténelmi ellentétét tükrözi. Egyfelől a francia forradalom viharaiból és az angol ipari forradalomból ténylegesen kibontakozott a polgári társadalom. A hegeli filozófia a polgári társadalom e konkrét létezésének kíván valamilyen filozófiai kifejezést adni. Másfelől viszont sem az angol, sem a francia forradalom nem valósította meg a polgári társadalom olyasfajta demokratikus formáit, nem irtotta ki a feudalizmus csökevényeit olyan százszázalékos radikalizmussal, mint ezt a forradalmi mozgalmak valóban demokratikus képviselői próbálták és szerették volna. Ebből a szempontból tehát a polgári-demokratikus forradalom Nyugat-Európa számára sem ért még véget. A világtörténelmi helyzetnek ezt az oldalát fejezi ki filozófiailag — szubjektivisztikus szertelenséggel — Fichte szubjektív idealizmusa. Ezt az ellentétet még tovább élezi, hogy a filozófiai küzdelem Németországban zajlik, ahol, mint tudjuk, a polgári-demokratikus forradalom megvalósításáról még szó sem volt, ahol a polgári-demokratikus forradalom csupán a jövő távoli perspektívája lehetett.

Fichte és Hegel tehát — mindkettő némiképp eltúlozva — ennek a világtörténeti ellentétnek egy-egy oldalát képviselik. Ha pedig nyomon követjük a nyugat-európai demokratikus forradalmak további fejlődését, akkor kitűnik, hogy végül is egyikük sem tudta valóban helyesen értelmezni magát a forradalmat és a forradalomból születő polgári társadalmat. Hiszen a proletariátus szerepe már a XIX. század közepének forradalmaiban rendkívül

fontos volt — ha a forradalmak polgári-demokratikus tartalmát nem is érintette —, és a fejlődés előrehaladottabb szintjein egyre inkább csak a proletariátus világnézetének talajáról lehetett valóban adekvát módon megérteni a polgári-demokratikus forradalmat is. Marx megjegyzése tehát itt is igaz: „A magasabbrendűre utaló jelzéseket az alacsonyabbrendű állatfajoknál... csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt már ismerjük. A polgári gazdaság ilymódon az antik stb. gazdaság kulcsát nyújtja."[61] A polgári forradalom és a polgári társadalom valóban dialektikus elmélete csak a történelmi materializmusban lehetséges.

A dolgok ilyetén állása hozza létre Fichte elvont utópizmusát. Fichte olyan országban forradalmi demokrata, ahol nincs forradalmi mozgalom. Amikor pedig később, a Napóleon elleni felszabadító háborúk idején, kapcsolatba kerül valamiféle népmozgalommal, akkor a mozgalom reakciós vonásai végzetesen rányomják bélyegüket filozófiájára. A hegeli filozófia objektivizmusát az tette lehetővé, hogy Hegel a francia forradalomból kialakult polgári társadalmat minden fenntartás nélkül elfogadta mint realitást, hogy gondolkodásában ezt a társadalmat a maga valóságos alakjában próbálta megérteni, valóságos törvényszerűségeit összefüggően próbálta feltárni és filozófiailag magyarázni. Azt pedig, hogy a francia forradalom korábbi híve — következetes fejlődése során — ilyen eredményre juthatott, az magyarázza, hogy Hegel, mint tudjuk, sohasem rokonszenvezett a jakobinusok radikális-forradalmi szárnyával. A francia forradalom híve ezért fejlődhetett Napóleon hívévé.

Ilymódon arra a paradox eredményre jutottunk, hogy Hegel filozófiai fölénye Fichtével szemben, társadalomfelfogásának fölénye Fichtéével szemben, azzal függ össze, hogy politikai és társadalmi világnézete kevésbé demokratikus alapokon nyugszik. A történelemben olykor előfordulnak efféle paradoxonok. Ebben az esetben a paradoxont mindenekelőtt az szüli, hogy az összeütközés tisztán ideológiai területen zajlik, és hogy a demokrácia, a németországi demokratikus forradalom mellett vagy ellen való állásfoglalás viszonylata politikailag nem lehetett időszerű. Amikor Fichte és Hegel konkrét politikai áramlatokkal kerültek összeköttetésbe, filozófiájukban szükségképpen rögtön előtérbe kerültek a német elmaradottság visszahúzó vonásai. Fichténél ez, mint mondottuk, a felszabadító háborúk idején következik be, Hegelnél pedig elsősorban a berlini korszakban. Ott, ahol az ideológusok demokratikus törekvéseinek valóságos népmozgalom az alapja, még ha ez a népmozgalom gyenge is, ott ilyen jellegű ellentmondás nem lehetséges. Gondoljunk csak az orosz forradalmi demokraták ideológiai fölényére minden ideológiai ellenfelükkel szemben.

Fichtének és Hegelnek ez az ellentéte egész egyértelműen megnyilvánul akkor, amikor Hegel bírálja Fichtének a felkelés jogáról, a „forradalomhoz

[61] Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Stuttgart 1919. Einleitung, p. XLII. — [Alapvonalak (Nyersfogalmazvány). MEM 46/I., p. 31.]

való jog"-ról vallott nézeteit. Grundlage des Naturrechts („A természetjog alapja") c. 1798-as munkájában Fichte radikális forradalmi demokrata álláspontot áll. Azt mondja: „De a nép — miként ezt bárki láthatja — sohasem rebellis, a r e b e l l i ó kifejezés pedig, ha a népre vonatkozik, a legnagyobb képtelenség, amit valaha mondtak; hisz a nép valójában és jog szerint a legnagyobb hatalom, amely fölött nem áll semmi, amely minden más hatalom forrása, és amely egyedül istennek tartozik felelősséggel. Ha a nép összegyűlik, akkor a végrehajtó hatalomnak ténylegesen és jog szerint is megszűnik a saját gyülekezete. Lázongani csak valami fölöttes ellen lehet. De mi van a földön a nép fölött! A nép csak önmaga ellen lázadhatna, ami képtelenség. Csak isten van a nép fölött; ha tehát azt mondják: egy nép fejedelmei ellen lázad, akkor el kell fogadni, hogy a fejedelem isten, ami nehezen látszik igazolhatónak."[62]

A nép teljes szuverenitásának megvalósulását Fichte a következőképpen gondolja: közönséges időszakokban minden hatalom a végrehajtó hatalom kezében van. De létezik mellette egy különös instancia, az úgynevezett ephoroszok. Ezeknek semmiféle tényleges hatalom nincs a kezében, ha azonban a végrehajtó hatalom túllépi az alkotmány kereteit, akkor tilalmat hirdethetnek, felfüggeszthetik a végrehajtó hatalom működését, egybehívhatják a népet, amely azután végleges döntést hoz a vitás esetről.[63]

Mármost Hegel, a természetjogról írott tanulmányában hallatlanul éles támadást intéz a fichtei elmélet ellen. Gondolatmenete éppoly közel áll Condorcet gondolatmenetéhez, mint Fichtéé Robespierre-éhez. Azaz: a francia realitásból mindkettőnél a német-filozófiai absztrakció párlata lesz. Hegel érvelésének döntő pontja az inszurrekcióhoz való jog merev elutasítása, „hiszen ez a tiszta erőszak csupa egyéni akaratból áll, s ezek éppen ezért nem konstituálódhatnak közös akaratként". Hegel tehát azt az antidemokratikus nézetet képviseli, hogy a nép közvetlenül megnyilvánuló akarata nem teremthet valóságos, rendezett jogállapotot. Ez az álláspont egyértelműen tükrözi pozíciójának gyengeségét.

A valóságos viszonyok tiszta és józan megértése jelenik meg viszont akkor,

[62] Fichte: Werke. Leipzig 1908. Band II., p. 186.

[63] Uo., p. 174. skk. Ez a mesterséges konstrukció semmi esetre sem egyszerűen Fichte valamiféle kitalálása. Már az efórusok (protestáns egyházkerületi vezető személyek) is a forradalmi természetjog ősi alkotórészei; megtalálhatjuk őket már Kálvinnál és később az egész úgynevezett monarchomachista irodalomban. Lásd erről: K. Wolzendorff: Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes („Államjog és természetjog a népnek az ellenálláshoz való jogáról szóló tanításban"), Breslau 1916. p. 123. skk. A népnek a felkeléshez való joga sem csupán tudósok között folyó vita. E kérdés megfogalmazása rendkívül nagy szerepet játszik a forradalmi kor francia alkotmánya körüli küzdelmekben. Robespierre és a jakobinusok a végsőkig kitartanak a népnek a forradalomhoz való joga mellett, Condorcet mint a girondisták ideológusa ez ellen van, és olyan intézményeket kíván létrehozni, amelyek tisztán legális úton elintézhetik az alkotmány körüli viszálykodásokat. Robespierre és Condorcet vitája erős elméleti visszhangra talált Németországban. A német alkotmányról szóló tanulmányában Hegel is hivatkozik erre a vitára. Lasson, p. 78. sk.

amikor a fichtei konstrukciót utasítja vissza. Amikor a végrehajtó hatalom és az ephoroszok kapcsolatát vizsgálja, nem ragad meg a pusztán formális jogi kérdésnél, ahogyan Fichte, aki megelégszik valamiféle „eszményi" alkotmány tervezetével, hanem a végrehajtó hatalom és az ephoroszok közötti reális hatalmi viszonyokat vizsgálja. Ennek során pedig arra a józan és helyes megállapításra jut, hogy ha mindkét tényező hatalma azonos lenne, akkor az állam „perpetuum mobile"-vé változna, amely „ahelyett, hogy mozogna, azonnal tökéletes egyensúlyba kerülne, és... tökéletes perpetuum quietummá válna". Vagyis Hegel belátja, hogy egy normálisan működő államban — márpedig minden alkotmányt arra szánnak, hogy hosszabb ideig működjék normálisan — a kettős hatalom képtelenség. Ha viszont a végrehajtó hatalom, illetve az ephoroszok közül az egyik tényleges túlsúlyra jut, ha tehát az államban valóban egységes akarat kormányoz, akkor az egész fichtei konstrukció alól kicsúszik a talaj.

Itt ismét láthatjuk a két vitatkozó fél — bár különböző, de mégis közös — történelmi korlátjait. Hiszen világos, hogy a vita tulajdonképpeni tárgya a forradalmi kettős hatalom problémája volt. A valóságban ilyen kettős hatalom volt a francia forradalomban a párizsi községtanács (commune), a jakobinus klub stb. hatalma egyfelől és a konvent hatalma másfelől. De a kettős hatalom társadalmi lényegét még azok sem értették meg és nem is érthették meg, akik maguk is részt vettek az eseményekben, sőt maguk szervezték, alkalmazták és vezették a forradalmi kettős hatalmat, mint például Robespierre. Ezért akarta Robespierre az 1793-as alkotmányba felvenni a felkeléshez való forradalmi jogot. A fichtei filozófia pedig pusztán egyszerű, persze idealista módon felnagyított reflexe ennek az értetlenségnek, a forradalom lényegét érintő eme jogi előítéleteknek. Hogy milyen szívósak voltak ezek az előítéletek, arról tanúskodik szerepük Lassalle-nál, a System der erworbenen Rechte-ben („A szerzett jogok rendszere".) Hegel eljutott addig, hogy átlássa a pusztán jogi-konstitucionális meghatározások formalizmusát és erőtlenségét, és hogy az alkotmány körüli konfliktusokban reális hatalmi kérdéseket lásson. Ezt a felismerését azonban elhomályosítja, hogy nem látja meg a nép forradalmi mozgalmának teremtő képességeit.

Rendkívül érdekes és Hegelre különösen jellemző, hogy a Fichte elleni polémiáját Bonaparte Brumaire 18-i államcsínyére való hivatkozással zárja. Ezzel nemcsak a fichtei ephorátus tehetetlenségét akarja bizonyítani (hiszen a kor minden francia kormányának volt valamiféle ehhez hasonló, ha nem is ennyire absztrakt-kiagyalt felügyeleti szerve), hanem azt is meg akarta mutatni, hogy az alkotmányos változások a valóságban az ő elképzeléseit követik. Hegel itt nem említi Napóleon nevét. Minthogy azonban az államcsíny 1799-ben volt, Hegel pedig 1802—1803 telén írta értekezését, ezért nem lehet kétséges, hogy a Brumaire 18-ára gondolt. „Ismeretes, hogy amikor a legutóbbi időben egy kormányzat foganatosította egy rivalizáló és őt megbénító törvényhozó hatalom feloszlatását, akkor volt egy férfiú, aki — az ügybe maga is belebonyolódva — joggal mondta arról az ötletről,

mely szerint valamiféle — a fichtei ephorátushoz hasonló — felügyeleti bizottság megakadályozott volna minden ilyen erőszakos tettet, hogy az effajta felügyeleti joggal bíró és a kormányzattal szembeszegülni akaró tanácsot éppolyan erőszakosan elintézték volna."[64] Később látni fogjuk, hogy Hegel mint „Párizs nagy államjogtudósát" jellemezte Napóleont. Nagyon jellemző Hegelre, hogy államjogi kérdésekben már igen korán perdöntő tekintélyként használta fel Napóleont filozófiai ellenfele, Fichte ellen.

Fichte és Hegel ellentéte ebben a kérdésben is arra nyúlik vissza, hogy Fichte — Hegel szavaival — minden társadalmi és jogi intézményben csak az emberi szabadság korlátozását látja, míg Hegel szerint: „A legnagyobb közösség a legnagyobb szabadság, mind a hatalomban, mind a gyakorlatban."[65] Nyilvánvaló, hogy ennek a vitának is az a — fentiekben elemzett — ellentét az alapja, amely a francia forradalomból kialakult polgári társadalom felfogásában jelenik meg. Ez az ellentét azt eredményezi, hogy Hegel a fichtei etikában és államjogban mindenütt a természet és az ember szolgaságát és elnyomását fedezi fel.

Az itt felmerülő tisztán morális problémákról már beszéltünk, amikor Hegel frankfurti Kant-kritikájáról volt szó, és már akkor rámutattunk arra, hogy Hegel teljes egészében Fichtére is vonatkoztatja bírálatát. A Fichte ellen kifejtésre került polémia a morális problémák területén valóban annyira megegyezik ezzel, hogy az ismétléseket elkerülendő, közelebbről nem térünk ki rá. A jog- és államelméletben Hegel minduntalan Fichtének azt a mániáját gúnyolja, hogy mindent szabályozzon és az összes szabályzatot aprioriszikusan dedukálja a filozófia lényegéből. Fichte le akarja például vezetni, hogy bizonyos előírások segítségével hogyan lehetne elkerülni a váltó- és pénzhamisítást, hogy az embereket miféle útlevéllel kell ellátni, hogy ezt az útlevelet hogyan kell kiállítani stb.[66] Másutt „árjegyzéknek" nevezi azt a törvénykönyvet, amely a fichtei filozófia előírásai szerint készült.[67]

Itt sokkal többről van szó, mint a fichtei filozófia idealista-konstruktív kinövéseinek gúnyolásáról. Hegel ironikus észrevételei mögött két alapvetően fontos elméleti megfontolás rejlik. Először is, az a nézet, hogy a társadalom valóságos mozgató ereje saját szakadatlan önreprodukciója; hogy tehát a társadalom, fejlődése folyamán, maga termeli ki azokat a meghatározásokat, amelyekre szüksége van; hogy tehát ezeket a meghatározásokat semmiféle instancia, még egy aprioriszikusan dedukált filozófia sem tudja rákényszeríteni és nem is szabad rákényszerítenie. (Később látni fogjuk, hogy Hegel hol és miért nem képes következetesen végigvinni ezt a helyes nézetét.) Másodszor, Hegel elvileg azt az álláspontot képviseli, hogy bár a törvények általános tartalma társadalmilag és történetileg szükségszerű, de az egyes törvényes meghatározások és az egyedi esetekre való alkalmazásaik

[64] Lasson, p. 363. skk.
[65] Erste Druckschriften, p. 65.
[66] Uo., p. 67.
[67] Lasson, p. 367.

éppen ezért szükségképpen tartalmazzák a véletlenszerűség kiküszöbölhetetlen elemét. Az, hogy valamely bűncselekményt 3 vagy 4 évi börtönnel büntetnek-e, Hegel szerint mindig véletlen marad, és elvileg lehetetlen filozófiai módon levezetni. Ebben a kérdésben mutatkozik meg egyértelműen az a nagyhorderejű elvi ellentét, amely a hegeli objektív idealizmus konkrétsága és a fichtei szubjektív idealizmus épp ennyire szükségszerű elvontsága között fennáll.

A szubjektív idealizmusnak ez az elvontsága — Hegel szerint — formalista jellegéből fakad. A szubjektív idealizmus elvi alapon kitér mindenfajta tartalmasság elől. A szubjektív idealizmusban az erkölcsi és jogi parancsok tartalmát mindig csak valamiképpen becsempészik, és sohasem vezetik le valóban filozófiai módon az előfeltevésekből. Hegel már ennek a nézetének is hangot adott Frankfurtban. Most mindössze határozottabban és elméletibb formában fejezte ki. Azt írja Fichte ellenében: „De az akarat tiszta azonosság mindennemű tartalom nélkül, és csak annyiban tiszta, amennyiben mindenestül formális, tartalom nélküli. Eleve képtelenség, hogy célfogalma valamiféle tartalmat merítsen belőle..."[68]

E különbség konkrét hordereje abban mutatkozik meg, ahogyan Hegel egy alkalommal „A gyakorlati ész kritikája"-nak egyik döntő fontosságú részét bírálja. Kant úgy próbálja konkretizálni kategorikus imperatívuszát, a morál legfelsőbb törvényét, hogy az emberek egyes cselekedeteinek ellentmondásmentességében, illetve ellentmondásosságában véli felfedezni a morális helyesség, illetve helytelenség ismérvét. Azt hiszi ugyanis, hogy ha az ember valamilyen morális parancsot általános törvénnyé képes emelni, anélkül, hogy ellentmondásba ütközne, akkor ezzel a morális parancs helyessége filozófiai igazolást nyert. Kant példaként említi, hogy az embernek semmilyen körülmények között nem szabad elsikkasztania egy letétet. Azt mondja: „Rögtön észrevenném, hogy az effajta elv (mármint a letét elsikkasztása — *L. Gy.*) mint törvény önmagát semmisítené meg, az következnék belőle, hogy egyáltalában nem létezne letét."[69] Kant azt gondolja tehát, hogy az ellentmondásmentességnek ez az elve lehetővé teszi, hogy a kategorikus imperatívusz formájából minden egyes esetben levezessük ennek társadalmi tartalmát.

Hegel rendkívül tisztán és élesen válaszol erre: „De ha egyáltalában nem létezne letét, miféle ellentmondás volna ebben? Ha nincs letét, az ellentmond más szükségszerű meghatározottságoknak, mint ahogy az is, hogy lehetséges letét, összefügg más szükségszerű meghatározottságokkal, s ezáltal maga is szükségszerűvé válik. De nem kell más célokat és materiális okokat előrángatni, hanem a fogalom közvetlen formájának kell döntenie az első vagy a második feltevés helyességéről. De a forma szempontjából az egyik

[68] Erste Druckschriften, p. 331. sk

[69] Kritik der praktischen Vernunft, § 4., Anmerkung. Leipzig 1906. p. 35. — [I. Kant: A gyakorlati ész kritikája. I. 1. 4. §. Megjegyzés. Budapest 1922. p. 29.]

meghatározottság éppoly közömbös, akár a vele szembenálló másik."[70] Hegel kritikája egyfelől vitatja, hogy a formális erkölcsi parancsból bármiféle társadalmi tartalmat le lehetne vezetni. A különböző társadalmi intézmények stb. összefüggő és változó konkrét totalitást alkotnak. Szükségszerűségük levezetése és megalapozása kizárólag a konkrét totalitásban elfoglalt helyzetükből lehetséges. Minthogy Kant egyáltalán nem bocsátkozik bele ebbe a problémába, minthogy az elszigetelt társadalmi tartalmakat közvetlenül valamiféle formális erkölcsi törvényből akarja levezetni, ezért levezetése nem egyéb, mint a tartalom becsempészése. Másfelől Hegel itt is, akárcsak másutt, küzd az ellen, hogy Kant és Fichte morálja mereven szembeállítja a belső és külső mozzanatot, a legalitást és a moralitást. A moralitás Hegel szerint fontos része, de mégiscsak része csupán az ember társadalmi aktivitásának, és ezért filozófiailag sem szabad elválasztani a társadalom konkrét totalitásától, külsődleges törvényeitől, intézményeitől stb. A kanti—fichtei felfogásban — Hegel szerint — az egyik oldalon az intézmények halott és merev rendszere áll, míg a másikon a morális ember üres és elvont bensősége. Hegel ezzel szemben védelmébe veszi azt a dialektikus nézetet, amelyben a dialektikus mozgás mindeme mozzanatai megbonthatatlan kölcsönhatásban jelennek meg, amelyben az emberek a társadalmat, minden intézményével együtt maguk csinálják, és e maguk teremtette társadalomban öntevékenyen működnek.

A társadalmasult embernek ez a belső és külső részre történő elvont és metafizikus kettészakítása az a tényleges ok Hegel szerint, amely miatt Jacobi, noha valamennyi írásában Kant és Fichte ellen küzd, sőt olykor találó érvekkel mutat rá gyengéikre, filozófiailag lényegében mégis ugyanazon az állásponton van, mint ellenfelei, és ezért minden szubjektív-idealista korlátoltságukat osztja.

Külsődleges nézőpontból Jacobi valóban szöges ellentétben áll Kanttal és Fichtével. Ez utóbbiak az elvont és általános morális törvény fenségét képviselik; az egyes embert, a valóságos élő embert pedig csak annyiban ismerik el, amennyiben törekvései megfelelnek a morális törvénynek. Jacobi ezzel szemben a valóságos ember individualitására hivatkozik. Példák egész sorát hozza fel a történelemből, a költészetből és a mondavilágból, azt bizonyítandó, hogy a formális etika, a közönséges erkölcsi felfogás szerint bűnnek minősülő cselekedetek a valóságban magasrendű emberi moralitás megnyilvánulásai. Sőt, azt követeli, hogy az embernek legyen joga az effajta „bűnökre", mert a „törvény van az emberért, és nem az ember a törvényért"[71].

Jacobi gondolatmenetében Hegel nem vitatja a Kant és Fichte elleni bírálat jogosult oldalát. Hiszen Frankfurtban ő maga is azért küzdött a kanti etika ellen, mert ez szétaprózza a valóságos élő embert, erőszakot tesz rajta,

[70] Lasson, p. 352.
[71] Idézi Hegel: Erste Druckschriften, p. 305.

zsarnokoskodik fölötte. Rámutat azonban arra, hogy Jacobi, bár egészen más oldalról, de Kanthoz és Fichtéhez hasonlóan szintén az elszigetelt egyént állítja mereven szembe valamilyen kész, az egyénnel tökéletesen idegenül szembenálló társadalommal. Az eleven ember Hegel szerint a konkrét társadalom embere, ezért emberi totalitása és elevensége csak ezzel a társadalommal összefüggésben jelenhet meg. Ha elszigetelik a társadalomtól, akkor éppoly elvont és sematikus, mint a kanti—fichtei absztrakt morális parancs embere.

Jacobi a két spártai példájával próbálja alátámasztani elképzelését, akik a perzsa király ajánlatára, hogy maradjanak nála, azt válaszolták: „Miként élhetnénk mi itt, miként hagyhatnánk el országunkat, törvényeinket és azokat az embereket, akikért, hogy értük haljunk, önként ilyen hosszú útra vállalkoztunk?" Jacobi ezek után a következő magyarázattal próbálja megszilárdítani nézetét: „Meg sem kísérelték, hogy saját igazságukat hozzák fel neki... Nem hivatkoztak saját értelmükre, saját éles ítéletükre; csupán dolgokra, és e dolgokhoz való vonzódásukra. Nem dicsekedtek semmiféle erénnyel és filozófiájuk sem volt, csupán szívük érzését vallották, szenvedélyüket... tapasztalatukat..." Ezen a ponton fedezi fel Hegel Jacobi tanításának Kant és Fichte szubjektivizmusával rokon voltát. A következőt mondja Jacobi értelmezésével szemben: „De Jacobi dolgoknak nevezi azt, ami a legelevenebb, hazát, népet és törvényeket, amelyekhez úgy szoktak hozzá, miként az ember dolgokhoz szokik. Nem szent, hanem közönséges dolgokként értelmezi ezeket... Valamiféle véletlenszerűségként és függőségként értelmezi azt, amiben az erkölcsi szabadság legnagyobb szükségszerűsége és legnagyobb energiája rejlik: valamely nép, méghozzá a spártai nép törvényei szerint élni — nála közönséges empirikus valami az, ami a legésszerűbb."[72]

Hegel tehát két egymást kiegészítő, egymással egyenrangú egyoldalúságot lát Kantban, Fichtében és Jacobiban, akiknél az a közös, hogy elhanyagolják az emberi moralitás valóságos és konkrét működési területét, az ember társadalmi életét; vakok, ha erről van szó, a társadalmi életet véletlen, külsődleges, mellékes dologként kezelik. Hegel Jacobi-bírálata kiegészítő ellenpólusa a kanti kategorikus imperatívusz előbbi kritikájának. Ezért mondhatja Hegel összefoglalóan: „Az erkölcsi szépségből egyik oldal sem hiányozhat: sem egyéniségként való elevensége, az, hogy nem engedelmeskedik a halott fogalomnak; sem a fogalom és a törvény formája: az általánosság és az objektivitás."[73]

[72] Uo., p. 306. sk.

[73] Erste Druckschriften, p. 306. Nem érdektelen ennek kapcsán, hogy az igen befolyásos modern „életfilozófus", Georg Simmel, szintén bírálja a letétről szóló kanti példát, bírálata azonban nem Hegel, hanem Jacobi álláspontján áll. Úgy véli, hogy Kant átsiklott a morális cselekvések individualitása fölött, nem vette figyelembe, hogy a külső és belső körülmények minden egyes cselekvésnél minőségileg eltérnek, hogy tehát éppen ezért, ha vannak is morális törvények, ezek — úgymond — „egyéni tör-

A Jacobi elleni polémia a maga idején rendkívül időszerű volt. Hiszen mindez épp a romantika virágkorában történt. Igaz ugyan, hogy maga Jacobi személyesen nem tagja vagy követője a szorosan vett romantikus iskolának, de olyan ideológiai áramlatot képvisel, mely előkészítette a romantika bizonyos reakciós oldalait. Röviden: arról van szó, hogy a leghaladóbb német értelmiség felvilágosult-demokrata lázadása a németországi feudális abszolutizmus ellen — melynek legpregnánsabb megnyilvánulásai a fiatal Goethe „Werther"-je, s a „Haramiák" és az „Ármány és szerelem" a fiatal Schillertől — csakhamar elfajult, részben annak hatására, hogy a német polgári értelmiség jelentős rétegei elfordultak a francia forradalomtól.

A fiatal Goethe és a fiatal Schiller szenvedélyes individualizmusát kimondott társadalomkritikai, antifeudális, szabadságpárti tartalom hatotta át. Utódaik pusztán az egyéni sajátszerűség követelését vallották magukénak anélkül, hogy folytatták volna a harcot azok ellen a konkrét társadalmi akadályok ellen, amelyek Németországban meggátolták az egyéniség fejlődését; részint minden társadalomkritikai érdeklődésüket elveszítették, részint pedig magát a társadalmat mint olyant bírálták és támadták, mint az egyéniség fejlődésének általában vett akadályát. Ezáltal az egyént, irodalmilag és gondolatilag egyaránt, minden társadalmi kötöttségből kiszakították, elvont és kizáró módon szembeállították a társadalommal.

Ennek a fejlődési iránynak felel meg az általános világnézeti tendencia is. A fiatal Goethe és Schiller költői és gondolkodói munkássága a forradalom előtti felvilágosodás utolsó tetőpontja. A fiatal Goethe költeményei (Prométheusz-töredék stb.) a spinozizmust hirdetik. Amikor az egyén társadalomkritikai lázadása az egyéniség elvont kultuszává fajul, akkor hátat fordítanak a felvilágosodás általános irányának is, amely — mint tudjuk — Németországban sohasem volt határozottan materialista, s a késői Lessing, Goethe és Herder spinozizmusában csúcsosodott ki. Jacobival kezdetét veszi Németországban a harc Spinoza ateizmusa ellen.

A romantikus iskola későbbi, reakcióssá váló egyéniség-képe közvetlenül kapcsolódhatott Jacobihoz és a hozzá hasonlókhoz. Tőlük vehette át a felvilágosodás elleni harc ideológiáját is. Persze a romantika egyéniség-képe a későbbiek során kiegészül azzal a tétellel, hogy a középkor nagyobb mértékben biztosította az egyéniség szabad kibontakozását, mint az „atomisztikus" jelen. A jénai romantikus iskolában egyelőre csak kialakulófélben voltak ezek a nézetek. De a korlátlan és üres individualizmus ideológiája már döntő szerepet játszott benne. A romantikus iskola főideológusa, Friedrich Schlegel, ifjúkori republikánus korszakában azzal gúnyolta Jacobit, hogy nála nem létezik az emberiség fogalma, csak a „Friedrich Heinrich Jaco-

vények", azaz minden egyéni esetnek saját törvénye van. Minthogy Hegelt újabban gyakran összefüggésbe hozzák az irracionalizmussal és az „életfilozófiával" (például Kroner), ezért igen tanulságos ez a „párhuzam" Hegel, Simmel és Jacobi között. Vö.: Simmel: Kant. Hatodik kiadás, München—Leipzig, 1927. p. 145. skk.

biságé".[74] De már néhány évvel később (1799) jelentkezik hírhedt regényével, a „Lucinde"-del, amelyben a végletekig viszi ezeket az elvont individualista és irracionalista tendenciákat. A romantikus iskola másik vezető ideológusa, Schleiermacher, nem sokkal ezután névtelen írást tesz közzé, amely védelmébe veszi ezt a regényt, és — akárcsak a jénai romantikus iskola egyéb elméleti megnyilatkozásai — elméleti formába önti Schlegel individualizmusát és irracionalizmusát. Ebben az időben a romantikus iskolától függetlenül, sőt részben vele ellenzékben, széles körben terjednek és népszerűvé válnak Jean Paul regényei. És Jean Paul mindig Jacobi tanítványának és hívének vallja magát.

Bár most csak röviden vázoltuk az akkori irodalmi helyzetet, mégis kiderült, hogy mennyire időszerű volt Hegel határozott fellépése Jacobi morálelméletével szemben. Manapság különös nyomatékkal kell szólnunk erről, mert az újhegelianizmus egyre-másra „életfilozófust" és irracionalistát igyekszik csinálni Hegelből. Ebben az összefüggésben nagyon fontos, hogy Hegel egy szintre helyezi Kant és Fichte elvont és üres individualizmusát Jacobi irracionalista „életfilozófiájával". Hiszen láttuk, hogy az imperializmus korszakának újkantianizmusa (Simmel) már létrehozta a „szintézist" a kantianizmus és az „életfilozófia" között, tehát visszájára fordította, pozitív és igenlő ítéletté változtatta e rokonság hegeli bírálatát. Az újhegelianizmus, amely — mint tudjuk — még Kant és Hegel ellentétét is el akarja kenni, Hegelt minden áron közelíteni akarja a romantikus iskolához is. Nem is beszélve Hegel nyíltan fasiszta értelmezőiről (Hugo Fischer), a következő jellemzést találjuk Kronernél, a modern újhegelianizmus „alapművében": „Hegel minden kétséget kizáróan a filozófia történetének legnagyobb irracionalistája."[75] E nyílt történelemhamisításokkal szemben, amelyekre a német filozófia fasizálódása idején került sor, nagyon konkrétan elemeznünk kell és valóságos összefüggéseikben kell ábrázolnunk az akkori szellemi áramlatok reális tényeit, valamint Hegel helyét ezekben az áramlatokban.[76]

A valóságos összefüggés az, hogy Hegel Goethe oldalán, akit persze a német történelem modern irracionalista meghamisítói ugyanúgy és ugyanolyan jogtalanul akarnak kisajátítani a maguk számára, szakadatlanul küzdött a romantikus individualizmus és az irracionalista „életfilozófia" minden árnyalata ellen. Hegel abban összegezi Jacobi elleni kritikáját, hogy Jacobinak az egyéniségre korlátozott felfogása, „ez a szemlélet, amely örökké a szubjektumhoz nyúl vissza, mely az erkölcsi szabadságot végletes aprólékossággal, sóvárgó egoizmussal és erkölcsi nyavalyával helyettesíti", csak

[74] Friedrich Schlegel: Prosaische Jugendschriften. („Ifjúkori prózai írások") Wien 1906. Band II., p. 83.

[75] Kroner: Von Kant bis Hegel („Kanttól Hegelig"). Tübingen 1921. Band II., p. 271.

[76] Vö. ezzel: „Az ész trónfosztása" című könyvemnek az újhegelianizmusról szóló fejezetét. Budapest 1965.

valamiféle „belső bálványimádásra" vezethet. Az ilyenfajta individualizmus bűvkörében az ember életét Hegel igen jellemző módon pokolnak nevezi, és — ami megint csak nagyon jellemző — Goethe „Iphigénia"-jára hivatkozik, ahol Goethe ezt a poklot Oresztész végzeteként ábrázolta ugyan, de eközben tökéletesen tudatában volt bomlasztó és problematikus természetének; gondolatilag és költőileg egyaránt világosan látta, hogy a haladó humanizmusnak valamilyen kiutat kell keresnie és találnia a modern életnek ebből a tényéből. Humanizmusának ez a tudatossága tette Goethét kora nagy költőjévé. Mármost Hegel világnézeti és művészi szempontból szembeállítja Jacobi költői produkcióját a goethei humanizmussal: „Alwillben és Woldemarban (Jacobi regényeinek hősei — *L. Gy.*) éppen az örök önszemlélésnek ezt a gyötrelmét nem ábrázolja soha valamiféle tettben, hanem az üres lét még nagyobb unalmában és erőtlenségében, és ezt az önmagukkal való fajtalankodást állítja be nem-regényszerű körülményeik katasztrófájájának okaként, de ugyanakkor a bomlásban nem szünteti meg ezt az elvet, s a jellemek egész környezetének nem-katasztrófába-jutó erényét is ama pokol egymásba mosódó színeivel árnyalja."[77]

Hegelnek a szorosan vett romantikus iskolához fűződő kapcsolatára rendkívül jellemző, hogy a „Hit és tudás" Jacobiról szóló fejezete Schleiermacher „Beszédek a vallásról" c. művének kritikájával fejeződik be, amely a romantika jénai korszakának egyik fő írása. Hegel ugyanazt az üres szubjektivitást veti Schleiermacher szemére, mint Jacobiéra: „Így tehát magát a mindenségnek ezt a szemlélését ismét szubjektivitássá változtatta, amennyiben ez... virtuozitás, illetve mégcsak nem is sóvárgás, hanem csak valamilyen sóvárgás keresése... a megnyilvánulás éppenséggel valami belső, egyedi és különös lelkesedés közvetlen kitörése vagy utóhatása, és nem igazi megnyilvánulás, valamiféle létező műalkotás." Hegel tehát ugyanazt hozza fel Schleiermacher ellen, amit Jacobi koncepciójában bírált; Schleiermacher „műalkotás nélkül vegetáló művészetet" akar[78]; azt akarja, hogy az „életfilozófia" valamiféle „életművészetben", mint „gyakorlati" beteljesedésében tetőzzék; ezért ő is megreked Jacobi individualista közvetlenségének színvonalán.

De hogy még egyszer határozottan rámutassunk arra a mély rokonságra, mely a kantianizmust összeköti ezekkel a nézetekkel, idézni kívánjuk Hegel jénai jegyzetfüzetének egyik — ezzel kapcsolatos — apró észrevételét: „Kantot csodálattal említik, mint aki a filozofálást és nem a filozófiát tanítja, mintha valaki asztalosságot tanítana, de sohasem tanítana asztalt, széket, ajtókat, szekrényt stb. csinálni."[79]

Hegel tehát Kantot, Jacobit és Fichtét a filozófiai fejlődés egyazon közös

[77] Erste Druckschriften, p. 308.

[78] Uo., p. 312. sk.

[79] Rosenkranz, p. 552. A Kant iránti lelkesedésnek ez a formája az imperializmus korszakában ismét igen divatos lett; különösképpen a kantianizmus és az „életfilozófia" összekapcsolásának simmeli formájában.

vonalán helyezi el, amely történelmi szükségszerűséggel mind magasabb és magasabb szinteken reprodukálja a modern individualizmus ürességét és problematikáját. Az objektív idealizmus morálja, amelyet ezekben a harci írásokban Hegel szembeállít a szubjektív idealizmussal, abban a tételben éri el csúcspontját, „hogy az abszolút erkölcsi totalitás nem egyéb mint valamely nép"[80]. És Hegel ehhez kapcsolódva saját elképzelését azokkal a szavakkal összegezi, amelyekkel Diogenes Laertiusnál egy pythagoreus válaszol arra a kérdésre, hogyan lehet valakit a legjobban nevelni: „Ha egy jól berendezkedett nép polgárává teszed."[81]

Engels világosan felismerte a hegeli morálnak ezt a tendenciáját, és pozitívan jellemezte Feuerbach erkölcstanával szemben, amely ismét elvonttá vált. „Hegel etikája vagy erkölcsiségtana a jogfilozófia, és ez felöleli: 1. az elvont jogot, 2. a moralitást és 3. az erkölcsiséget, amely megint magában foglalja: a családot, a polgári társadalmat, az államot. Amilyen idealisztikus a forma, olyan realisztikus itt a tartalom. A morál mellett átfogja a jog, a gazdaság, a politika egész területét."[82] A jénai korszakban Hegel etikája tartalmi és szerkezeti vonatkozásban egyaránt eltér későbbi etikájától. De mint az erkölcstan területén mutatkozó hegeli tendenciák általános jellemzése, Engels leírása tökéletesen ráillik Hegel fejlődésének szóban forgó szakaszára. Miután Hegel pozitív nézeteit, bár még némiképp elvontan, kibontottuk abból a polémiából, amelyet a szubjektív idealizmus ellen folytatott, a soron következő feladat most már az, hogy valóságos összefüggésükben ábrázoljuk azoknak a konkrét problémáknak a körét, amelyekkel a hegeli morál foglalkozik. Ennek legelső feltétele, hogy megismerkedjünk a polgári társadalom kialakulásának hegeli felfogásával, hiszen Hegel morálja ennek a társadalomnak a tartalmait és megjelenési formáit akarja felölelni.

4. *Hegel történelemfelfogása az első jénai években*

Hegel gondolkodásának alapvető irányát mindig a történetiség jellemezte. A berni korszakban megfigyelhettük, hogy a történeti felfogásmód kialakulása Hegelnél megelőzte a történelem problémáinak filozófiai tudatosítását. Ez utóbbi először akkor jelentkezik, amikor Hegel túljutott az ókor megújhodásának jakobinus illúzióin, és szembekerült a modern polgári társadalom dialektikájának problémáival. Ettől fogva Hegel gondolkodásának középponti problémája a történelmi fejlődés és a filozófiai rendszeralkotás dialektikus összefüggése. Pusztán arra emlékeztetjük az olvasót, hogy mind a jogfilozófia, mind az „objektív szellem" kifejtése az Enciklopédiában a világtörténelembe mint az ész legfelsőbb és perdöntő instanciájába torkollik. Hegel egyik legalapvetőbb kifogása Fichtével szemben —

[80] Lasson, p. 368.
[81] Uo., p. 392.
[82] Engels: Feuerbach. Wien –Berlin 1927. p. 42—43. — [MEM 21., p. 274.]

mint tudjuk — éppen az, hogy Fichte a szabadságot a természet és a történelem objektív törvényeitől függetlenül fogalmazza meg.

A történelmi realitás respektálása tehát Hegel filozófiájának alapja. Azokban a szavakban, amelyek bevezetik a — Frankfurtból már ismert — „Németország alkotmányá"-nak jénai folytatását, Hegel a következő feladatot tűzi maga elé: „megérteni azt, ami van". És ugyanebben a bevezetésben Hegel egy helyütt olymódon kommentálja kijelentését, hogy ezzel egyértelműen megvilágítja gondolatának előrevivő dialektikus mozzanatát csakúgy, mint a bennerejlő idealista elemet. „Amit már nem lehet megérteni, az nincs is többé."[83]

Hegel historizmusa tehát semmi esetre sem jelenti a múlt felmagasztalását, vagy éppenséggel a jelen bizonyos oldalainak igazolását azáltal, hogy hosszú és tiszteletre méltó múlt húzódik mögöttük. Ez az alapállás a romantika történészeit, illetve a romantikus befolyás alá került gondolkodókat jellemzi. Hegel azonban mindig elutasító magatartást tanúsít az effajta nézetekkel szemben. A „pozitivitás" problémájának kapcsán már korábban idéztük (lásd 244. sk. old.) Hegel Természetjog-tanulmányának „Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts" egyik részletét, ahol azt fejtegeti, hogy a feudalizmus intézményei, amelyek eredetileg megfeleltek a nép történelmi életkörülményeinek, hogyan fejlődtek halott „pozitivitássá". Hegel ezt a kérdést helyes történeti megvilágításba kívánja helyezni. De „túl fogja lépni meghatározását és igazságát, ha általa a jelenben kell szentesíteni azt a törvényt, amelynek csak a múlt életében volt igazsága. Ellenkezőleg: annak a törvénynek a történelmi megismerése, amely kizárólag elveszett szokásokban és letűnt életben tudja megmutatni saját alapját, éppenséggel azt tárja fel, hogy e törvény most, az élő jelenben értelem és jelentés híján van..." És Hegel ugyanebben az összefüggésben polemikusan szembeállítja „valamely elmúlt élet történelmét" a „jelenkori halál meghatározott képzetével".[84] Hegelnek és a romantika áltörténetiségének közelítése tehát merő hamisításnak bizonyul.

Nem osztozik Hegel a romantika történeti módszertanában sem, amely Németországban ebben az időben jelenik meg. Az ellenforradalmi sajtó hatására Németországban terjedni kezd az a nézet, hogy a történelmi alakulatok és a történelmi fejlődés „organikus volta" kizárja a történelmi sorsának megváltoztatására irányuló tudatos emberi akaratot; hogy a történelmi fejlődés „folytonossága" szöges ellentétben áll az egyszer már megkezdett fejlődési irány megszakításával. Tartalmilag mindkét nézet azt jelenti, hogy a forradalom lényegében az emberek „történelmietlen eltévelyedése", „valamiféle történelmietlen tákolmány", amely csak megzavarja a történelem „valóságos menetét". Schelling fokozódó reakciós-romantikus hajlamaira jellemző, hogy már Hegellel való együttműködése idején, az akadémiai stúdium módszeréről tartott előadásaiban („Vorlesungen über die Methode

[83] Lasson, p. 5. és 3.
[84] Uo., p. 408. sk.

des akademischen Studiums", 1803) jelentős engedményeket tesz ezeknek az elméleteknek.

A hegeli dialektika — általunk már ismert — sajátos formájának gyakorlati-módszertani jelentősége megmutatkozik a történelemszemlélet módszertanában is. Mindazok a vizsgálódásai, amelyek ebben az időben történelmi problémákkal foglalkoznak, azt mutatják, hogy Hegel ezen a területen is hű maradt dialektikájának alapelvéhez, hogy tehát a történelmi folytonosság Hegel szemében kontinuitás és diszkontinuitás egysége. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a francia forradalom milyen középponti helyet foglal el Hegel jénai történelemfelfogásában. Az pedig magától értetődik, hogy ez a felfogás Hegel módszertanában is tükröződik. Említettük már, hogy a „Jénai logika" tartalmazza a mennyiség minőségbe való átmenetének elméletét. A „mértékviszonyok csomóvonala", amelynek végleges megfogalmazása persze későbbről származik, az egyik módszertani alapja annak, hogy Hegel a minőségi ugrásokat, a folytonosság erőszakos megszakításait a fejlődési folyamat szükségszerű és szerves alkotórészeinek tekinti.

A természetjogról írott tanulmány zárómegjegyzéseiben Hegel egyértelműen — ha nem is nyíltan a fenti nézetekkel vitázva — a történelemnek ezekről a minőségi ugrásairól beszél. Ezt a részletet, noha meglehetősen hosszadalmas, teljes terjedelmében idéznünk kell, éppen azért, mert fontosnak tartjuk a Hegel és a romantika közötti ellentét határozott kiemelését. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy amikor Hegel itt egyéniségről beszél, akkor ezalatt mindig valamilyen népegyéniséget ért. „És a természet, jóllehet egy meghatározott alakon belül egyenletes, de nem mechanikusan egyforma, hanem egyformán gyorsuló mozgással megy előre, ennek ellenére újonnan elnyert alakot is élvez, ahogyan ebbe az alakba ugrik, úgy is időzik benne. Miként a bomba saját kulminációjának lökést ad, majd egy pillanatra itt megpihen, vagy miként a felhevített fém nem lágyul meg, mint a viasz, hanem hirtelen megolvad és a folyékonyságban megmarad — hiszen a jelenség az abszolút szembenállóba való átmenet, azaz végtelen, márpedig a szembenállónak a végtelenségből vagy ellentétéből való kilépése ugrás, és az alak létezése ebben az újonnan született erejében először önmagáértvalóan van, mielőtt még tudatára ébred valami idegenhez való viszonyának —, ekképp a növekvő egyéniségben is megvan emez ugrásnak az öröme csakúgy, mint az új forma élvezetének bizonyos tartama, mielőtt még fokozatos megnyílna a negatív előtt, s a pusztulásban is egyszeri és robbanó."[85] Ezekből a sorokból tudjuk csak meg igazán, hogy mit érnek azok a modern elméletek (Meinecke, Rosenzweig, Heller stb.), amelyek Hegelt Ranke előfutáraként állítják be.

Most, amikor belekezdünk Hegel konkrét történelmi nézeteinek elemzésébe, tudnunk kell, hogy ebből a korszakból nem maradt ránk Hegel egyetlen átfogó történelmi munkája sem. Szórványos megjegyzésekkel találkoz-

[85] Lasson, p. 410.

hatunk különböző írásokban, elsősorban a „Németország alkotmányá"-nak 1801—1802-ben ismét feldolgozott, majd végleg töredékesen hagyott megfogalmazásában, valamint különböző polemikus írásokban, rendszertervezetekben stb. Igaz ugyan, hogy figyelmünket most mindenekelőtt az első jénai évekre összpontosítjuk, mégis, amikor a konkrét történelmi összefüggésekről, vagy később Hegel jénai gazdasági nézeteiről lesz szó, fel fogjuk használni 1803—1804-es és 1805—1806-os előadásainak kéziratait is, amelyek nemrég jelentek meg, mert ezekben gyakran világosabban fogalmazza meg ugyanazokat a kérdéseket, amelyek már az első jénai években is problémát jelentettek számára. „A szellem fenomenológiája" persze már rendszeres áttekintést nyújt az emberiség történelmi fejlődéséről. Látni fogjuk azonban, hogy „A szellem fenomenológiájá"-ban Hegel módszertani célkitűzései egészen sajátosak voltak, itt sem találhatunk tehát világtörténelmi összképet abban az értelemben, ahogyan a későbbi történelemfilozófiai előadásokban.

A „Németország alkotmánya", amellyel már a frankfurti korszak elején megismerkedtünk, csak Jénában egészül ki széleskörűen kifejtett és történetileg megalapozott részeivel. Ezek a fejtegetések jóval élesebb fényt vetnek Hegel problémájára, nevezetesen Németország nemzeti és állami szétdaraboltságának keletkezéstörténetére, mint a frankfurti gondolatmenetek. A másik oldal viszont, Hegel időszerű politikai perspektívája, a kiút ebből a helyzetből, most is éppoly homályos, mint néhány évvel ezelőtt. Sőt, történelemszemléletének konkrétsága Hegelt arra készteti, hogy konkrét formába öntse perspektívájának tisztázatlanságát.

Amikor Hegel Itália — Németországéhoz sok tekintetben hasonló — nemzeti szétdaraboltságát, illetve a nemzeti egység helyreállítására tett itáliai kísérleteket jellemzi, szó kerül Machiavelli írásaira. Machiavelli is világosan és éleslátóan elemezte hazája szétdaraboltságának okait, és ő sem tudott konkrét kiutat találni Itália nemzeti egyesítése számára. Ezért bukkan fel írásában az ókori analógia Thészeusszal, aki a legenda szerint véget vetett az athéni nép szétdaraboltságának és anarchiájának, s megteremtette Athén nemzeti és állami egységét. Efféle Thészeuszt vár és keres Machiavelli Itáliának, és ezekhez a gondolatmeneteihez kapcsolódik a fiatal Hegel, aki a perspektíva kérdésében épp ennyire homályosan látott.[86]

Ez a mondaszerű Thészeusz nemcsak az alkotmányról szóló írás legkülönbözőbb pontjain bukkan fel, hanem a fiatal Hegel más munkáiban is, és a Hegel-irodalomban a legkülönbözőbb találgatások folynak arról, hogy tulajdonképpen kit is gondolt Hegel Thészeusznak. (Machiavelli egy időben Cesare Borgiára gondolt.) Dilthey Napóleont véli felfedezni a hegeli Thészeuszban. Rosenzweig egészen szokatlan feltevéssel áll elő, amikor Thészeuszt Karl osztrák főherceggel azonosítja.[87]

[86] Uo., p. 111. skk.

[87] Dilthey: [Die Jugendgeschichte Hegels („Hegel fiatalkorának története"). Gesammelte Schriften, Leipzig—Berlin 1925] Band IV., p. 136. — Rosenzweig: Hegel und der Staat („Hegel és az állam") München—Berlin 1920, Band I., p. 125. sk.

Ez utóbbi felfogással kissé részletesebben kell vitatkoznunk, mivel ez fontos eleme annak a konstrukciónak, amely Hegelt Ranke és Bismarck előfutárává kívánja tenni. Miközben vitatjuk ezt a nézetet, kiderül az is, hogy ténylegesen hogyan viszonyult a fiatal Hegel kora két német nagyhatalmához, Poroszországhoz és Ausztriához. Poroszországot egyenesen valami idegen, a német egységet kívülről fenyegető hatalomnak tartja: „Miként a régi római birodalmat az északi barbárok rombolták le, ekképp a római—német birodalom lerombolásának elve is északról jött. Dánia, Svédország, Anglia és kiváltképpen Poroszország azok az idegen hatalmak, amelyeknek birodalmi rendjei a német birodalométól külön központtal rendelkeznek, s amelyeknek ugyanakkor Németország ügyeibe alkotmányosan joguk van beavatkozni."[88] A fiatal Hegel sehol sem hagyja elvakítani magát a II. (Nagy) Frigyesről szőtt legendákkal. A porosz háborúkban nem lát semmiféle nemzeti érdeket, csupán „a háborús hatalmak magánérdekeit"; az ancien régime kabinetháborúinak tekinti ezeket. És Hegel még Poroszország XVIII. századi megnövekedésében sem fedez fel semmiféle előnyt Németország szempontjából; hiszen az a hatalom növekedett meg, „amelynek nagysága a leginkább ellenére van a német állam egységének". Másutt pedig mély megvetéssel beszél a porosz állam lelketlen bürokratizmusáról.[89] Az alkotmányról szóló írásban Ausztria megítélése egy árnyalattal kedvezőbb, mint Poroszországé; főként II. József reformkísérleteit figyeli Hegel némi rokonszenvvel. De ami a Németországgal való összefüggés egészét illeti, Hegel Poroszországot és Ausztriát egy kalap alá veszi.[90] Mindez fényt vet Rosenzweig „szellemdús" hipotézisének történelmi értékére.

Számos fontos ok alátámasztja viszont azt a felfogást, amely szerint Thészeuszt Hegel Napóleonnal azonosította. Néhány évvel később, a Fenomenológia megírásának idején, Hegel kétségkívül Napóleon híve. Amikor e kérdés kapcsán Hegel leveleiről lesz szó, világosan kitűnik majd, hogy Hegel a rajnai szövetség politikájának elszánt híve volt és egészen Napóleon bukásáig az is maradt. Láttuk azt is, hogy az ephorátus fichtei gondolatával vitatkozva (1803) Hegel egyetértő hangon hivatkozott Napóleon államcsínyére. Kézenfekvő volna tehát, ha az 1801-es fejtegetésekben ennek az iránynak a kezdeteit látnánk. Ezt azonban mégsem állíthatjuk tökéletes bizonyossággal. Hiszen a jénai korszak elején, azokban a vallás- és történelemfilozófiai töredékekben, amelyeket Rosenkranz adott közre, és amelyek va-

[88] Lasson, p. 87. sk.

[89] Uo., p. 92, 91, 31. Hegel álláspontja Poroszországot illetően egészen Napóleon bukásáig lényegében ilyen marad. Ennek jegyeit megtalálhatjuk a hamburgi és a nürnbergi időből fennmaradt levelekben csakúgy, mint Hegel nürnbergi írásaiban. Hegelnek át kellett alakulnia ahhoz, hogy beletörődjön Napóleon bukásába és a restauráció korszakába és ez a fordulat, amely nem volt válságtól mentes és az egész későbbi periódus rezignált hangulatához vezetett, változást hozott Poroszország iránti magatartásában is. Ennek a folyamatnak a vizsgálata azonban kívül esik munkánk feladatkörén.

[90] Uo., p. 127.

lószínűleg körülbelül egy időben keletkeztek az alkotmányról szóló írással, Hegel egyfajta új vallás kialakulásáról beszél, mely — szerinte — akkor fog megszületni: „Ha majd lesz ugyanis egy szabad nép, az ész realitása pedig oly erkölcsi szellemként születik újjá, mely elég merész lehet hozzá, hogy saját talaján és saját fenségéből önnön tiszta alakját öltse."[91]

Ezek a gondolatok arra látszanak utalni, hogy Hegel akkoriban még számolt Németország teljes nemzeti felszabadulásával; hogy reményeit mire alapozta, természetesen itt is teljességgel homályban marad. De e kérdés tisztázatlanságának nincs döntő jelentősége Hegel fejlődésére nézve. Hiszen teljesen egyértelműen kirajzolódik az a folyamat, amelynek során Hegel elfordult a forradalomtól és Napóleon hívévé vált. E folyamat kezdetének *időpontja*, ingadozásainak milyensége és nagysága — mindez az alapvető irány egyértelműségéhez képest másodlagos jelentőségű.

A német alkotmányról szóló írás azért fontos Hegel fejlődésében, mert ebben szögezi le először a társadalmi formációk és államok fejlődésének történelmi menetét, mégpedig olyan formában, melyet később részletesen kifejt, de az alapvető pontokon többé nem módosít. Hegel a népvándorlásban és a népvándorlásból kialakult feudális rendszerben látja a modern Európa nemzeteinek társadalmi és állami kiindulópontját. „Ez a képviseleti rendszer valamennyi újabb európai állam rendszere. Nem volt meg Germánia erdeiben, de innen fejlődött ki; ez a rendszer korszakot nyit a világtörténelemben. A világ kultúrájának összefüggése az emberi nemet — a keleti zsarnokság és egy köztársaság világuralma után, ez utóbbi elfajulásából — átvezette ebbe a kettő közötti középbe, és a németek voltak az a nép, amelyből megszületett a világszellemnek ez a harmadik egyetemes alakja. Ez a rendszer nem volt meg Germánia erdeiben, hisz minden nemzetnek önállóan be kell járnia a kultúra sajátos fokait, mielőtt még bekapcsolódik a világ általános összefüggésébe; az az elv pedig, amely a nemzetet az uralkodás egyetemességére emeli, csak akkor alakul ki, ha e nemzet sajátos elve érvényre jut a fennmaradó tartásnélküli világlényegben. Így lett a germán népek szabadságából, amikor hódítókként elárasztották az egész világot, szükségszerűen hűbéri rendszer."[92]

Hegel ebből az általános világtörténeti koncepcióból indul ki, amikor felvázolja, hogyan alakult ki és bomlott fel a feudalizmus a legfontosabb európai államokban. Az európai államokat két fő csoportra osztja. Az első csoportban, amelyhez Anglia, Franciaország és Spanyolország tartozik, a központi monarchikus hatalomnak sikerült a feudalizmust behódolásra kényszerítenie. A második csoportban, amelynek Itália és Németország

[91] Rosenkranz, p. 141.

[92] Lasson, p. 93. A „Germánia erdei"-ről szóló rész polemikus helyesbítő utalás Montesquieu-re: L'esprit des lois, IX. könyv, IV. fejezet [„A törvények szelleméről", Budapest 1962. 1. kötet, p. 284.]. Hegel itt historizálja Montesquieu elképzelését, anélkül, hogy fellépne a koncepció egésze ellen.

a reprezentánsai, a feudalizmus felbomlása a nemzeti élet feldúlására, a nemzeti egység megakadályozására vezetett.

Az első csoportból Hegel a francia fejlődést elemzi. Felrajzolja azt a folyamatot, amelynek során Franciaország és Németország egyazon társadalmi formációból, a feudalizmusból, tökéletesen szembenálló nemzeti formákhoz jutottak. „Franciaország mint állam és Németország mint állam a bomlásnak ugyanazt a két elvét hordozták magukban; az egyikben az állam tökéletesen lerombolta e két elvet, s ezáltal az egyik leghatalmasabb állammá nőtt, a másikban minden hatalmat kiszolgáltatott nekik, s ezáltal felszámolta állami létét."[93] Ezután Hegel lefesti, hogy Franciaországban hogyan vetették alá az abszolút monarchiának az önállósult feudális nemességet és a hugenottákat, akik átmenetileg állam voltak az államban; hogy miért volt szükség ezek elpusztítására, hogy kialakulhasson a francia monarchia egysége. Ennek kapcsán kiemeli Richelieu különleges szerepét, és ebben az elemzésben már világosan megmutatkozik a „világtörténelmi egyéniség" érett hegeli koncepciója.

Az újhegeliánusok ezt a hegeli elméletet is megpróbálják összekötni saját modern, Treitschkétől és Nietzschétől származó „hőskultuszuk"-kal. De Hegelnél sohasem a személyről van szó, hanem a világtörténelmi elvről, amely az adott helyzetben alkalmas eszközzé tesz egy embert. Ezt a későbbi tendenciáját már itt is nagyfokú tisztasággal mondja ki. Azt írja a francia hűbérurakról: „De ezeket nem Richelieu személye győzte le, hanem zsenije, mely személyét az államegység szükségszerű elvéhez kötötte... És abban áll a politikai zseni, hogy az egyéniség azonosítja magát valamilyen elvvel; ebben az összekapcsolódásban szükségszerűen diadalmaskodik az egyéniség."[94]

Angliát, Spanyolországot és a többi országot Hegel itt csupán röviden és futólag érinti. Fejtegetéseiben mindössze az a lényeges, hogy kifejezetten közömbös az államforma (monarchia vagy köztársaság) iránt. Egyetlen dolog érdekli: a „minden erőt magába gyűjtő középpont — a voltaképpen monarchikus, vagy modern republikánus forma"[95]; hogy a kettő közül melyik gyakorolja ezt a funkciót, az mindegy. (A kormányzati formák iránti közömbösség kérdésében, miként számos egyéb ponton is, Hegel Hobbes nyomdokain halad.)

Itália elemzésében középponti helyet foglal el Machiavelli elméleteinek objektív és elfogulatlan vizsgálata. Ami Machiavellit illeti, megint csak fontos megjegyeznünk, hogy Hegel szemében Machiavelli nem általában az elvont és eszmeietlen „hatalmi politiká"-nak az a teoretikusa volt, akinek a Meinecke-féle iskola előszeretettel beállítja. Hegel az elveszett és újrateremtendő nemzeti egység kétségbeesett ideológusának tartja Machiavellit,

[93] Uo., p. 107.
[94] Uo., p. 108.
[95] Uo., p. 109.

nemzeti forradalmárnak, aki — eszközeitől függetlenül — mindig e nagy cél megvalósítására törekszik. Ezzel összefüggésben Hegel röviden elintézi II. (Nagy) Frigyes Machiavelli ellen írott munkáját, „iskolai gyakorlat"-nak nevezi, amely Frigyes tetteinek a fényében egyenesen képmutatásnak bizonyult. És Hegel itt sem feledkezik meg a konkrét történelmi kontraszt hangsúlyozásáról: Machiavelli Itália egységéért küzdött, Frigyes trónörökös „jövendő monarcha volt, aki a legvilágosabban fejezte ki egész életével és tetteivel a német állam széthullását független államokra"[96].

Hegelnek a német feudalizmus felbomlásának formáiról, a kisállami szétdaraboltság kialakulásáról vallott nézeteivel már megismerkedtünk, amikor ennek az írásnak a frankfurti változatáról volt szó (lásd 153. skk. old.). Hegel itt a döntő fordulópontot a vesztfáliai békében látja, a harmincéves háború befejezésében; ebben „szerveződött meg Németország államnélkülisége... Németország a vesztfáliai békében mondott le arról, hogy mint biztos államhatalom megszilárduljon, és tagjainak jóakaratára bízta magát."[97]

Hegel tehát ezen a történelmi alapon beszél a modern állam szükségszerűségéről. Ez az állam — szerinte — a francia forradalom *meghaladásából* jött létre. De ha helyesen akarjuk megérteni Hegel koncepcióját, akkor a francia forradalom meghaladását kettős dialektikus értelemben kell felfognunk, azaz a fenntartva-megszüntetettség értelmében. Amikor írásában Hegel ezt a kérdést boncolgatja, újra és újra világosan megmutatkozik ellenszenve a francia forradalom radikális-demokratikus törekvéseivel szemben: úgy beszél ezekről a törekvésekről, mint valamiféle anarchiáról. De ha részletesen idézzük végkövetkeztetéseit, akkor látni fogjuk, hogy Hegel elképzelései távol állnak mindenfajta restaurációtól, hogy a francia forradalomban — miután úrrá lettek az „anarchián" — egy új világtörténelmi kor nyitányát fedezi fel: „Az anarchia elvált a szabadságtól, az pedig, hogy a szabadsághoz szilárd kormányra van szükség, mélyen bevésődött, de éppolyan mélyen bevésődött az is, hogy a törvényekhez és az állam legfontosabb ügyeihez a nép közreműködése szükséges. A nép biztosítéka arra nézve, hogy a kormányzat a törvények szerint jár el, és a közös akarat beleszól a legfontosabb, az általánost illető ügyekbe, annak a népképviseleti testületnek a kezében van, amely az állami adók egy részét, főként a rendkívülieket, a monarcha rendelkezésére bocsátja, s mint ahogy egykor az, ami akkor a legfontosabb volt, az egyéni szolgálattétel, szabad megegyezés függvénye volt, ekképp most a pénz az, ami minden egyéb hatást magában hordoz. Effajta képviseleti testület nélkül ma már nem képzelhető el szabadság..."[98] Látjuk: Hegel egyrészt az alkotmányos monarchia álláspontján áll (a monarchia vagy köztársaság iránti közömbösség hobbesi fenntartásával, amelyet per-

[96] Uo., p. 115.
[97] Uo., p. 105.
[98] Uo., p. 128.

sze nem mond ki mindig nyíltan), s eközben konkrét fejtegetései mindinkább a napóleoni államok mintájához igazodnak. Másrészt világosan felfedezhetjük itt Hegel későbbi koncepcióját: a modern állam organikus keletkezését a feudalizmusból, illetve a feudalizmus felbomlásából.

Ebben a fejlődésben azonban, ahogy az imént is láthattuk, a francia forradalom döntő fordulópontot jelent. Ezt már csak azért is hangsúlyoznunk kell, mert Hegel modern értelmezői minduntalan el akarják mosni és meg akarják hamisítani ezeket a vonásokat, Hegel feudalizmus-ellenességét, megvetését a restaurációval szemben, hogy ezzel is védelmezzék a fejlődés általuk konstruált Hegel—Ranke—Bismarck vonalát. Hegelnek ez a meghamisítása időnként a történelemhamisítás igen durva módszereit alkalmazza. Rosenzweig például, aki túlságosan jól ismeri Hegel írásait ahhoz, hogy ne vegye észre a napóleoni államkoncepcióval való rokonságukat, egyszerűen meghamisítja az egész napóleoni kor lényegét: a napóleoni korszakban a XIV. Lajos stílusának megfelelő ancien régime visszaállítását látja.[99] Ezen az alapon aztán Hegelt könnyen kikiálthatja először az ancien régime hívének, majd Bismarck egyik előfutárának. Az alkotmányos monarchia általunk felvázolt hegeli koncepciója a valóságban részint Anglia, részint a napóleoni államok — Montesquieu-ből merítő — gondolati vetülete, tehát mindenképpen olyan államformáké, melyek keresztülmentek valamilyen polgári forradalmon. Hegelnek ezt a felfogását nyomon követhetjük valamennyi államjogi fejtegetésében. A hegeli rendek természetére később, más összefüggésben még kitérünk. Most csupán arra utalunk, hogy még az általa javasolt adórendszerek is túlnyomórészt angol mintára (Smith) készültek, és határozottan szembehelyezkednek az állami bevételek mindazon formáival (például a kincstári uradalommal), amelyek feudális maradványokat rejtenek.[100]

A modern állam hegeli történeti koncepcióját mégis akkor érthetjük meg a leginkább, ha visszatérünk a szabadító Thészeusz mitikus figurájához. Thészeusz alakja az alkotmányról szóló írásban nemcsak Machiavelli koncepciója kapcsán bukkan fel, hanem önállóan is, noha egy meglehetősen homályos részben, melynek történelmi és társadalmi tartalmára megpróbálunk olymódon fényt deríteni, hogy hozzáfűzünk néhány magyarázó észrevételt Hegel későbbi, 1805—1806-os előadásaiból. Hegel azt mondja: „Thészeusznak nagylelkűnek kellene lennie, hogy a népnek, melyet a népekből alkotott, részvételt biztosítson a mindenkit érintő dolgokban, — mert az olyan demokratikus alkotmány, amilyent Thészeusz adott népének, önellentmondás a mi korunk nagy államaiban, ahol a részvétel szervezet volna — elég erős jellemnek kell lennie, hogy — ha talán nem is hálátlanság lesz a jutalma, mint Thészeusznak, biztos lehessen a kezében tartott államhatalom irányításában — el akarja... viselni a gyűlöletet, amelyet Richelieu

[99] Rosenzweig, [id. mű] Band II., p. 3. skk.
[100] Lasson, p. 493. — Realphilosophie, Band II., p. 233. sk.

és más nagy emberek magukra vállaltak, akik lerombolták az emberek különösségeit és sajátosságait."[101]

A demokrácia elutasítása Hegelnél nem újdonság. Sem Hegelnél, sem általában nem új gondolat az sem, hogy a demokrácia csak az ókori városállamokban volt megfelelő kormányzati forma, a modern államokban viszont már nem megfelelő. Ez a gondolat a francia felvilágosodás közkincse. Hegel határozottsága ebben a kérdésben számunkra annyiban fontos, amennyiben feltárul benne a történelemfilozófiai koncepció, amely csíraszerűen már Frankfurtban megvolt, s azután Jénában kiteljesedett, hogy ugyanis az ókor az emberiség fejlődésének *végérvényesen elmúlt* korszaka, amely az állami és társadalmi szervezet vonatkozásában többé nem lehet élő példa. Erről az kérdésről később még részletesen szó lesz.

Mármost ami magát Thészeusz alakját illeti, nem szabad hogy megtévesszen bennünket Hegel nagyon általános és helyenként homályos nyelvezete. Persze Hegel szemében a „világtörténelmi egyéniség" mindig is a világszellem végrehajtó szerve. De Hegelnél, mint ezt hamarosan látni fogjuk, mindig a történelmileg szükségszerű elv túlsúlyáról van szó, Thészeusz pedig mindig csupán az adott időpontban konkrétan szükségszerű fordulat megvalósításának orgánuma, eszköze a világtörténelemben. Az az ellentét pedig, amelyet itt Hegel Thészeusz és a tömeg között feltételez, nem más, mint a francia forradalom után a dolgok átfogó megváltozásának szükségszerűségét megértő „világtörténelmi egyéniség" ellentéte a tehetetlen és elmaradott német néppel, amely félfeudális és kispolgári nyomorúságban szunnyad, és ezt a nyomorúságot mint „az emberek különösségeit és sajátosságait" óvja mindenfajta serkentő erővel szemben. Amikor Hegel arról a „hálátlanság"-ról beszél, amely olyan nagy embereknek jutott osztályrészül, mint Richelieu, akkor bár homályosan és tévesen fejezi ki magát, mégis világos, hogy mire gondol: Richelieu-t halálosan gyűlölte Franciaország feudális nemessége, mert lerombolta önálló hatalmát. Hegel megérti ezt a tényt és Németországra alkalmazza. A megfigyelés helyes, csupán a kifejezés félrevezető; hiszen a francia nemességnek semmi oka nem volt arra, hogy hálás legyen Richelieu-nek, az ellene táplált gyűlölet éppen ezért nem viselhette magán a hálátlanság jegyeit.

Az 1805—1806-os előadásokban Hegel ismét kitér Thészeusz, az államalapító alakjára. Azt mondja, hogy minden államot erőszakkal teremtettek, és ennek az erőszaknak ilyen nagy emberek voltak a hordozói. „Ez a nagy ember előjoga: ismerni és kimondani az abszolút akaratot. Mindannyian az ő lobogója köré gyűlnek; ő az istenük. Így alapította Thészeusz Athén államát; így ragadta meg a francia forradalomban valami félelmes erőszak az államot, az egészet magát. Ez az erőszak nem despotizmus, h a n e m z s a r n o k s á g, tiszta rémítő uralom; de s z ü k s é g s z e r ű és j o g o s, amennyiben az államot, mint ezt a v a l ó s á g o s e g y é n i s é g e t

[101] Lasson, p. 135. sk.

megteremti és megőrzi. Ez az állam az egyszerű abszolút szellem, amely bizonyos önmagában és amely előtt semmi sem számít meghatározottnak, csak önmaga, nincs fogalma jóról és rosszról, gyalázatról és aljasságról, álnokságról és csalásról; mindennek fölötte áll, hiszen benne a rossz megbékélt önmagával."[102]

A csaknem közvetlenül ehhez a részhez kapcsolódó fejtegetésekben Hegel arról beszél, hogy e zsarnokságra szükség van, mert „engedelmességre" neveli a népet az új intézményekkel szemben. Itt sem szabad beleakaszkodnunk az „engedelmesség" kifejezésbe. Persze ezek a gondolatok tartalmazzák Hegel antidemokratikus tendenciáit is. Alapvető irányát tekintve azonban Hegel abból a történelmileg helyes felismerésből indul ki, hogy az idejétmúlt intézményeket (feudalizmus) nemcsak hogy erőszakkal kell lerombolni, hanem zsarnokság szükséges ahhoz is, hogy végérvényesen megtörjék a restaurációs kísérleteket. Hegel tehát az *átmenet* szükségszerű időszakának tekinti a zsarnokságot két állami és társadalmi rendszer között. „A népek megdöntik a zsarnokságot, mert szörnyűséges, aljas stb.; de valójában csak azért, mert fölösleges. A zsarnok emlékét meggyűlölik; éppen ebben mutatkozik meg, hogy a zsarnok az az önmagában bizonyos szellem, amely, mint az isten, csak önmagában és önmagáért cselekszik, s tudja, hogy népétől csak hálátlanságot kap. De ha bölcs volna, akkor zsarnokságát, mihelyt fölöslegessé vált, maga adná fel; minthogy azonban isteni volta csak az állat istensége, a vak szükségszerűség, amely épp mint a rossz, rászolgált az utálatra. Így járt Robespierre. Elhagyta ereje, mert elhagyta a szükségszerűség, ezért erőszakkal megbuktatták. Ami szükségszerű, az bekövetkezik, de a szükségszerűség részeit egyes emberekre osztják ki. Az egyik a vádló és a védő, a másik a bíró, a harmadik hóhér; de valamennyi szükségszerű."[103]

Ezekben a gondolatokban is könnyű kifogásolni Hegel helyenként homályos történelemmitológiáját. Világos, hogy Hegel vajmi keveset értett meg azokból a konkrét osztályharcokból, amelyek Franciaországban a jakobinus diktatúra megszületéséhez és bukásához vezettek. Széles történelmi látómezeje mégis arra késztette, hogy ezt a diktatúrát, amely iránt szíve mélyén ellenszenvvel viseltetett, a történelem világtörténetileg szükségszerű és elkerülhetetlen fordulópontjának tekintse, a modern állam megteremtését lássa benne. Persze semmi esetre sem szabad azt hinnünk, hogy Hegel, ha nem is értette meg valójában a francia forradalom konkrét osztályharcait, azért értetlenül állt szemben ezeknek az osztályharcoknak a társadalmi tartalmával. Ellenkezőleg, egyik széljegyzetében, amely ugyanezekhez az előadásokhoz készült, a következőt mondja a francia forradalomról: „A francia forradalom, a formálisan kiváltságos rendek eltörlése — végrehajtva; a rendi egyenlőtlenség eltörlése üres fecsegés."[104] Itt egy-

[102] Realphilosophie, Band II., p. 246.
[103] Uo., p. 247. sk.
[104] Uo., p. 260.

értelműen kiderül, hogy fenntartás nélkül igent mond arra a polgári tartalomra, amelyet a francia forradalom megvalósít, a polgári társadalom megteremtésére, a feudális kiváltságok eltörlésére, és történelmileg méltányolja Robespierre jakobinus diktatúráját mint e világtörténelmi fordulat megvalósításának szükségszerű eszközét (Robespierre-t egyenértékűnek tartja Théseusszal), de azonnal mereven elutasít mindent („üres fecsegés"), ha a kor radikális demokratizmusa át akarja lépni a polgári társadalom határait. Véleményünk szerint ezek a fejtegetések kellően megvilágították Théseusz első pillantásra homályos és misztikus alakjának valóságos társadalmi és történelmi jelentését.

Később részletesen szó lesz arról is, hogy Hegel ebben az időben miként képzelte el a modern állam belső társadalmi felépítését. Most mindössze arra kell röviden utalnunk, hogy monarchán Hegel nem az ancien régime értelmében vett uralkodót ért. „Ő a szilárd, a közvetlen csomó az egészen. A szellemi kötelék a közvélemény..." Hegel olyan társadalomra gondol, melynek szabad és öntevékeny mozgása tartja mozgásban az egészet. „Az egész viszont a közép, a szabad szellem, amely szabadon létezik e tökéletesen rögzült szélsőségekkel szemben (a társadalmi élet egyes szféráival szemben — *L. Gy.*), az egész, függetlenül mind az egyes emberek tudatától, mind a régens adottságától; ő az üres csomó."[105]

És miként ezt az öröklés útján trónra került monarchát nem lehet azonosítani az ancien régime uralkodójával, éppúgy nem szabad Hegel jénai társadalomfilozófiájának úgynevezett első vagy általános rendjében a régi örökletes nemességet látni, ahogyan ezt például Rosenzweig teszi. Hegel ebben az időben is megőrizte a berni korszak régi ellenszenvét az arisztokratikus kormányzattal szemben. Amikor „Az erkölcsiség rendszeré"-ben demokráciáról, arisztokráciáról és monarchiáról beszél, akkor a következőt mondja az arisztokráciáról: „az abszolút alkotmánytól az örökletesség, vagy még inkább a birtoklás különbözteti meg, s minthogy az abszolútnak csak formáját és nem lényegét viseli, ezért a legrosszabb"[106]. Mint látjuk, Hegel csak a monarcha esetében ismeri el az örökletesség elvét; a nemességre vonatkozóan elutasítja. Másutt, amikor éppen a lakosság egészét hasonlítja össze a monarchával, azt mondja: „A másik egyén csak mint külsővé-vált, megformált létezik, mint az, amivé önmagát tette."[107]

Hegel tehát kitart a mellett a nézet mellett, hogy jóllehet a társadalom rendekre tagolódik, de az egyén mindig az egyéni képességek és teljesítmények, és nem az örökletesség szerint tartozik valamely rendhez. Hegelnek ez az „általános rendje" tehát jóval közelebb áll a napóleoni katona- és hivatalnoknemességhez, mint a félfeudális államok örökletes nemességéhez.

Hegel tehát a középkor és az újkor egész történelmének átfogó képét

[105] Uo., p. 250. sk.
[106] Lasson, p. 498.
[107] Realphilosophie, Band II., p. 252.

tárja elénk. Az európai történelmet a népvándorlástól egészen a jelenig egyetlen egységes nagy történelmi folyamatnak tekinti, amelyben a francia forradalom nem megszakít valamiféle „organikus" fejlődést, mint azt az ellenforradalmi romantika gondolja, hanem épp ellenkezőleg: nagy tisztító világválság alakjában szabad mozgásba hozza az újnak az életképes elemeit, azokat a tendenciákat, amelyek továbbviszik a népek egészséges fejlődését. Ehhez persze — Hegel szerint — túl kell lépni az „anarchián". De láttuk azt is, hogy Hegel szemében ez az anarchia a történelem dialektikus menetének egyik szükségszerű alkotórésze, hogy Robespierre a francia történelemben, s ezen keresztül a világtörténelemben, éppolyan döntő szerepet játszik, mint mondjuk Richelieu; mindkettőnek az a feladata, hogy szabad mozgásteret biztosítson a szellem új alakjának.

A történelemnek ezzel a messzetekintő és szabad szemléletével Hegel a maga korában meglehetősen egyedül áll nemcsak Németországban. Az a moralizálástól, rokonszenvtől és ellenszenvtől mentes szemlélet, amellyel a nagy összefüggéseket figyeli, Balzacéra emlékeztet, aki a francia forradalmat a feudalizmus felbomlásától egészen a februári forradalomig szintén egységes, persze válságokkal terhes folyamatnak tekintette. Balzac egész világosan kimondja ezt, amikor egy fantasztikus és tréfás párbeszédben szembeállítja Medici Katalin szellemét Robespierre-rel, a fiatal ügyvéddel, hogy ezen keresztül bontsa ki a csattanót, tudniillik, hogy mindkettő ugyanarra törekedett: a francia nemzet egységére; csakhogy Katalin belebukott abba, ami Robespierre-nek sikerülni fog. És Hegel tanítványa, a költő, Heinrich Heine szintén megfogalmazza a történelmi folyamat egységességének a gondolatát — természetesen a társadalmi fejlődés fejlettebb fokán —, amikor Richelieu-t, Robespierre-t és Rotschildot, mint „Európa három legfélelmetesebb nivellálóját, mint a nemesség legnagyobb pusztítóit", egy sorba állítja.[108]

Az újkori történelemnek ez az értelmezése Hegelnél tudatos és végleges leszámolást jelent fiatalkori álmával, az antikvitás forradalmi megújhodásával. Hegel új történelemszemléletének középponti problémája nemcsak az újkor sajátos vonásainak felismerése, amelyeket már Frankfurtban sem csupán az elfajulás vonásaiként értelmezett. Ellenkezőleg, Hegel mostani koncepciója az egész történelem egységes felfogásán nyugszik, következésképpen az antik városállamok felbomlása nemcsak önmagában véve történelmi szükségszerűség — hiszen ebben az értelemben Bernben is szükségszerű volt —, hanem ebből a bomlásból kifejlődött valamiféle *magasabbrendű* társadalmi elv.

Ezzel az ókor Hegel történelemfilozófiájában elveszítette korábbi sajátos helyzetét. Az ókor szép világát Hegel már a jénai időszak legelején, a Ro-

[108] Heine: Ludwig Börne. Werke, Ausgabe Elster, [Bibliographisches Institut, Leipzig—Wien.] Band VII., p. 35. skk. — [H. Heine: Vallás és filozófia. Budapest 1967. p. 293.]

senkranz kiadásában megjelent töredékben is „pusztán szép emlékezetű" kornak nevezi.[109] A jénai korszak későbbi írásaiban azután részletesen kifejti, hogy miben áll az újkor történelmének ez a magasabbrendű elve. A görög közösség és a modern polgári társadalom közötti párhuzamot Hegel az 1805—1806-os előadásokban fejti ki részletesebben. Azt írja: „Ez az újabb kor magasabbrendű elve, amelyet a régiek, amelyet Platón nem ismert. A régi időben a szép közélet volt mindenki erkölcse, a szépség, mint az általános és az egyes közvetlen egysége, olyan műalkotás, melyben egyetlen rész sem különül el az egésztől, hanem amely a magát tudó énnek és az én megjelenésének zseniális egysége. De az egyediségnek ez az önmagát-abszolútnak-tudása, ez az abszolút önmagábanvaló-lét nem létezett. A Platón állama, akárcsak a lakedaimóni állam az önmagát tudó egyéniségnek ez az eltűnése." Az egyik széljegyzetben pedig még hozzáfűzi: „Platón nem valamiféle eszményt állított fel, hanem belsőleg megértette korának államát. Ez az állam azonban elmúlt — a platóni állam nem megvalósítható —, mert híján volt az abszolút egyediség elvének."[110]

Az új elv tehát, amely elválasztja az antik és a modern kort, az az elv, hogy a személyiségnek a maga egyediségében abszolút értéke van. Ezzel a gondolattal szintén találkozhattunk már Frankfurtban, sőt gyökerei, az antik és a modern társadalom különbségének leszögezése az egyes ember vonatkozásában, a berni korszakra nyúlnak vissza. Hegel már Bernben észrevette, hogy az emberi életnek az a „privatizálódása", amely az antik városállamok felbomlásával kezdődött, az egyéniség, a modern értelemben vett individualizmus kialakulásához vezetett. De akkoriban egyértelműen elutasította ezt a „privatizálódási" folyamatot; nem jelentett számára egyebet, mint a társadalmi élet kipusztult, halott „pozitivitás"-ának szubjektív oldalát. A frankfurti válság éppenséggel abban állt, hogy Hegel fokozatosan feladta a „pozitivitás"-nak ezt a merev elutasítását. Többször is rámutattunk arra a folyamatra, amelynek során a „pozitivitás" koncepciója Hegel gondolkodásában szemmel láthatóan historizálódott, és a „pozitivitás" korábban mereven visszautasított fogalmába fokozatosan behatolt a haladó és reakciós tulajdonságok egyre bonyolultabb dialektikája. Ez a dialektika azért bontakozik ki, mert Hegel mindinkább belátja, hogy a modern társadalom „pozitív" területei szintén az emberi tevékenység termékei, hogy keletkezésük és elmúlásuk, növekedésük és megmerevedésük szakadatlan kölcsönhatásban van az emberek aktivitásával; Hegel immár nem az emberek készen talált, adott, könyörtelenül objektív „végzetét" látja bennük.

A frankfurti korszakban, mint láttuk, ez a merevség dialektikus oldódásnak indul. Először persze csak a „pozitivitás" saját objektív dialektikáján belül, miközben az a tény, hogy Hegel fokról fokra bevonja ebbe a dialek-

[109] Rosenkranz, p. 136.
[110] Realphilosophie, Band II., p. 251.

tikába a szubjektum és az objektum, az egyes ember társadalmi tevékenységének szubjektivitása és a vele „készen" szembenálló társadalmi képződményeknek az objektivitása közötti kölcsönhatást, befolyásolja, sőt messzemenően meghatározza ugyan ezt a dialektikát, de ennek ellenére még nem jelenti e dialektika tudatos középpontját. Ez a fejlődés a jénai korszakban következik be, és tudatos tetőfokát „A szellem fenomenológiájá"-ban éri el. „A szellem fenomenológiájá"-ban a „pozitivitás" régi fogalmát felváltja majd a „külsővé-válás" vagy „elidegenedés" új fogalma.

Ez a különbség, éppúgy, ahogy minden jelentős gondolkodónál, nem pusztán terminológiai. A „pozitivitás" és a „külsővé-válás" terminológiai különbsége mögött e gondolat nagyon mély filozófiai továbbfejlesztése húzódik: a „pozitivitás" ugyanis társadalmi képződmények, tárgyak, *dolgok* valamilyen tulajdonsága; a „külsővé-válás" az emberi *tevékenységnek* az a sajátos fajtája, amellyel a társadalomban az emberi tevékenység *létrehozza*, és sajátos tárgyiassággal ruházza fel a maga sajátos társadalmi képződményeit, tárgyait. Hegel terminológiája, Hegel filozófiája Jénában fokozatosan alakult át. A „külsővé-válás" kifejezés mind többször felbukkan, a „pozitivitás" mindinkább eltűnik, de éveken át párhuzamosan és egyidejűleg használja mindkét terminust. Az új fogalmak csak az 1805—1806-os előadások idejére alakultak ki világosan.

Ennek az átalakulásnak a folyamata az a folyamat, amelynek során Hegel megérti a modern polgári társadalom progresszivitásának valóságos lényegét, konkrét természetét. Említettük már, hogy Hegel az ókort már a frankfurti korszakban is múltnak kezdi tekinteni. Jénában ez a meggyőződése mindinkább megszilárdul. De ezt a meggyőződést kezdetben mély szomorúság hatja át e valóban eleven és valóban emberi világ elmúlása láttán. Az első jénai évekből idéztük a Rosenkranz-töredéknek azt a mondatát, amelyben Hegel az ókort „pusztán szép emlékezetű" kornak nevezi. Akkori hangulatát nagyon jól jellemzik azok a szavak, amelyekkel folytatja ezt a gondolatot: „A szellem és a szellem realitásának egysége kénytelen megszakadni. Az eszmei elvnek az általánosság formájában kell konstituálódnia, a valóságosnak mint egyediségnek rögzülnie, s a természet e kettő között holtan marad mint m e g s z e n t s é g t e l e n í t e t t t e t e m."[111]

Ez a szomorúság az ifjúkori barát, Hölderlin költészetének alaphangja, és ugyanebből táplálkozik Schiller nagy filozófiai költeményeinek hervadhatatlan szépsége. De már Schiller sem állt meg ennél a szomorúságnál, hanem az esztétika területén — természetesen széles kultúrfilozófiai alapon — keresztülküzdötte magát a modern világ és a modern költészet sajátos természetének megértéséig. Ezen az úton halad Hegel is, jóval határozottabb és sokkal inkább elvszerű módon, mint Schiller. De már most meg kell mondanunk, hogy a schilleri és hegeli történelemszemlélet nagysága nem

[111] Rosenkranz, p. 136.

utolsósorban azon alapszik, hogy ezt a szomorúságot sohasem küzdötték le magukban teljesen. A tőkés társadalom humanista bírálata, mindaddig, amíg a proletár humanizmus még nem jöhetett létre, csak a valódi emberiesség közvetlen megvalósulásán, a szabad görög városállamok életén tudta konkrétan lemérni, hogy mit veszített, mit kellett elveszítenie az emberiségnek annak a kétségbevonhatatlan haladásnak az útján, amelyet a kapitalizmus jelentett. A kapitalizmus haladó voltának felismeréséből Németország klasszikus korszakának jelentékeny humanista gondolkodóinál sohasem lesz a modern polgári társadalom Bentham-féle lapos dicsőítése. A haladás ellentmondásosságának idealista dialektikája alapvetően egybefonódik ezzel az ókorhoz fűződő kapcsolattal.

Az ókori és a modern társadalom szembeállítottsága Hegel gondolkodásában egyre tisztábban az ember közvetlen és közvetett társadalmasulásának megkülönböztetésévé alakul. És minél inkább megérti Hegel az utóbbinak a szükségszerűségét és haladó voltát, annál inkább az emberek saját, öntevékeny alkotását, társadalmi tevékenységük saját maguk által mindig újonnan reprodukált termékét látja a közvetítések ilymódon kialakuló, egyre bonyolultabb rendszerében. E dialektika kibontakozása Hegelt arra a felismerésre készteti, hogy az emberi személyiség egyre fokozottabb beleszövődése ezekbe a társadalmi közvetítésekbe, az emberek egymás közötti közvetlen kapcsolatainak mind fokozottabb megszűnése nem jelenti az emberi egyéniség megsemmisülését. Ellenkezőleg: a valóságos emberi egyéniség csak ennek a fejlődésnek a során bontakozik ki, amikor létrejön a mindinkább objektívvá, mindinkább „dologszerűvé" váló közvetítések effajta közvetett rendszere, amikor az emberi személyiség egyre inkább „külsővé-válik". Röviddel ezelőtt már idéztük Hegelnek azt a kijelentését, amely szerint az egyén a polgári társadalomban csak mint „külsővé-vált" egyén létezik; „mint az, amivé önmagát tette". Hegel tehát egyre világosabban látja, hogy az emberiségnek túl kellett lépnie a kezdeti közvetlenség pusztán természetadta állapotán, hogy saját képességeit gazdagon kibontakoztathassa, hogy tettekben valósíthassa meg minden szunnyadó képességét. A szomorúság pedig, amelyet az ókori élet természetadta közvetlenségében gyökerező szépség elveszítése miatt érez, kifejezi azt a mind mélyebb dialektikus meggyőződését, hogy az emberiség igen nagy árat fizetett ezért a haladásért.

És minthogy Hegel számára a modern polgári társadalom jelentette az emberiség fejlődésének legmagasabb fokát, minthogy ezen túl nem látott és nem is láthatott semmiféle magasabb fokot, ezért dialektikus felismerésén mindvégig érződik a szomorúság árnyalata; valami olyan fölött szomorkodik, ami már visszahozhatatlanul elmúlt. Hegel gondolkodói nagysága abban áll, hogy ragaszkodik az ellentmondás mindkét oldalához, és nem sokat törődik azzal, hogy közben néha maga is ellentmondásokba bonyolódik. (Ezek az ellentmondások részben a napóleoni korszak egyes antik illúzióival állnak összefüggésben.) Amikor tehát Hegel első liberális kritikusai, mint például Haym, valamiféle „antikizálást", a modern polgári társadalom félre-

ismerését vetik a szemére, akkor világos módon amiatt panaszkodnak, hogy Hegelből nem lett német Bentham.

Az a megoldhatatlan ellentmondás, amely Hegel gondolkodásában ezen a ponton feltárul, és amellyel később egy önálló fejezetben részletesen is foglalkozunk majd, magának a történelmi fejlődésnek egyik ellentmondása. Hiszen az emberi haladásnak ezeket az ellentmondásait csak akkor lehet valóban konkrétan, materialista módon, dialektikusan megérteni, amikor az osztályharcok fejlődése a proletár humanizmus előtt megnyitja azt a konkrét történelmi perspektívát, amelyben az emberiség társadalmi felszabadításán keresztül feltárulnak az egymás közötti és a társadalommal létesített közvetlen emberi kapcsolatok visszanyerésének kilátásai. De az emberiség fejlődésének helyes történelmi materialista megismerése Hegel tévedéseit homlokegyenest ellenkező irányban igazítja ki, mint a felszínes és egyenes vonalú, szűk látókörű és liberális fejlődésgondolat vulgarizáló képviselőinek ellenvetései. Az ókornak mint az emberiség normális gyermekkorának marxi felfogása, az őskommunizmusnak, a nemzetségi társadalomnak, valamint felbomlásuknak mint az ókori kultúra alapjának a megismerése, mérhetetlenül fölötte áll Hegel felfogásának, de nincs kizáró ellentmondásban történelemkoncepciójának alaptendenciájával, az emberi történelem fejlődési irányának zseniális megsejtéseivel.

1805—1806-os előadásaiban Hegel a következőképpen fogalmazza meg az ókori és a modern társadalom ellentétét: „A görögök szép boldog szabadsága az, amit annyira irigyelnek és irigyelni is fognak. A nép egyszerre feloldódik a polgárban, és ugyanakkor a nép az egy individuum, a kormányzat. Csupán önmagával áll kölcsönhatásban. Ugyanaz az akarat az egyes és ugyanaz az általános. Az akarat egyediségének külsővé-válása az akarat közvetlen visszanyerése. De szükséges valamiféle magasabb absztrakció, nagyobb ellentét és műveltség, mélyebb szellem. Ez az erkölcsiség birodalma: az erkölcs mindenki számára közvetlenül egy az általánossal. Itt nem létezik tiltakozás; mindenki közvetlenül mint általánost tudja önmagát, azaz lemond különösségéről, anélkül, hogy felismerné ezt mint ilyent, mint ezt az ént, mint a lényeget. A magasabb meghasonlottság tehát az, ha mindenki tökéletesen visszatér önmagába, felismeri énjét mint olyant, mint a lényeget; elérkezik ehhez az önértelműséghez, hogy a létező általánostól különválasztottan, mégis abszolút módon létezzék, hogy a saját tudatában közvetlenül rendelkezzék saját abszolútuma felett. Mint egyes az általánost szabadon ereszti; önmagában tökéletesen önálló, feladja saját valóságát, csak saját tudatában érvényes önmaga számára."[112]

Azokkal a különböző problémákkal, amelyek ebből a szembeállításból adódnak, később még részletesen foglalkoznunk kell. El fogunk érkezni

[112] Realphilosophie, Band II. p. 249. sk.

Hegel különböző társadalmi és politikai korlátainak filozófiai forrásaihoz; ahhoz a tényhez például, hogy Hegel a „külsővé-válásban" mint a modern egyéniség alapjában véli felfedezni annak a magatartásnak a filozófiai alapját, hogy a modern társadalomban az egyéniség elutasítja a demokráciát stb. Itt az volt a célunk, hogy rávilágítsunk arra az alapvető ellentétre, amelyen Hegel egész történelemfelfogása nyugszik. Hegel egyrészt felismeri, hogy az emberi személyiség éppen a „külsővé-válás" folyamatának következményeként és ezen keresztül fejlődik; ugyanakkor felismeri azt is, hogy a „külsővé-vált" közvetítéseknek ez az emberek által teremtett rendszere a társadalomnak egyfajta objektív önmozgást kölcsönöz — és a történelemfilozófia egyik fő feladata, hogy tudományosan kutassa ennek az önmozgásnak a törvényeit. Miután Hegel a monarcha „természetadta" személyéről és az összes polgár „külsővé-vált" személyiségéről beszélt, hozzáfűzi: „a közösség egésze éppoly kevéssé kötődik az egyikhez, mint a másikhoz; a közösség az önmagát hordozó, elpusztíthatatlan test. A fejedelem bármiféle lehet, a polgárok csakúgy; a közösség önmagában zárt és önfenntartó."[113] A dialektikus feszültség, amely itt felszínre kerül, az emberi egyéniség mind erősebbé váló szubjektivitása és önhatalmúsága egyfelől, az emberek által teremtett társadalmi közvetítések rendszerének — ezzel egyidejűleg — mindinkább előtérbe kerülő objektív öntörvényűsége másfelől: ez jelenti Hegel számára a modern polgári társadalom alapproblémáját, saját történelemfilozófiájának alapproblémáját.

Hegel idézett kijelentéseiből világosan kitűnik — noha a szó még nem hangzott el —, hogy felismerésének tudományos alapja a *politikai gazdaságtan*. Most tehát Hegel gazdasági nézeteit kell megvizsgálnunk, és megpróbálnunk feltárni jelentőségüket a hegeli dialektika szempontjából. Ennek kapcsán két kérdéscsoportba ütközünk. Felmerül az a kérdés, hogy a kapitalizmus ellentmondásai, amelyeket Hegel felismert, mennyiben termékenyítették meg dialektikájának fejlődését. Másrészt felmerül az a probléma, hogy a kapitalizmus ellentmondásainak elégtelen megértése hogyan bonyolította Hegelt téves ellentmondásosságba; hogy mi a kölcsönös összefüggés a gazdaságtan hegeli megértésének, illetve a hegeli idealista dialektikának a korlátai között.

5. A gazdaságtan a jénai korszakban

A Gazdasági-filozófiai kéziratokban, ahol határozott bírálatát adja „A szellem fenomenológiájá"-nak, Marx találóan jellemzi Hegel gazdaságtani beállítottságának nagyságát és korlátait. Azt mondja: „Hegel a modern nemzetgazdaságtan álláspontján áll. A munkát úgy ragadja meg, mint az ember lényegét, magát igazoló lényegét; a munkának csak pozitív

[113] Uo., p. 252.

oldalát látja, a negatívat nem. A munka az ember magáért-levése a külsővé-váláson belül, vagyis külsővé-idegenné vált emberként."[114] Hegel gazdasági nézeteinek soron következő elemzéséből kiderül, hogy mennyire helyesen ítélte meg Marx a gazdaságtan hegeli felfogásának mind pozitív, mind negatív oldalait. Hegelnek sohasem volt saját gazdaságtana mint lezárt rész filozófiai rendszerén belül, gazdasági nézetei mindenütt társadalomfilozófiájának alkotórészei. És látni fogjuk, hogy a filozófia szempontjából éppenséggel ez a tárgyalásmód az előnyös. Hiszen Hegel esetében nem az a fontos, hogy végzett-e önálló kutatásokat a tulajdonképpeni gazdaságtan területén (az akkori Németországban erre egyáltalában nem nyílott lehetőség), hanem az, hogy a legfejlettebb gazdaságtani tudomány eredményeit hogyan alkalmazta társadalmi problémák megismerésében; és az, hogy az alkalmazás közben kezdte feltárni, illetve ábrázolni a filozófiai általánosság szintjén — ebben rejlik a sajátosan hegeli probléma — azokat a dialektikus kategóriákat, amelyeket ezek a társadalmi viszonyok magukba zártak.

Természetesen nem Hegel az első, aki összekapcsolja a gazdaságtant, a társadalomtudományt, a történelmet és a filozófiát. A gazdaságtan elszigetelése a társadalomtudomány egyéb területeitől a polgárság hanyatló korszakának specialitása. A XVII. és XVIII. század jelentős gondolkodói műveikben a társadalomtudomány összes területét felölelik, és a jelentős nemzetgazdászok, mint Petty, Steuart, Smith stb. művei szintén mindig úgy írják le az összefüggéseket, hogy eközben ismételten átlépik a szorosan vett gazdaságtan határait. Azt, hogy Hegel mennyiben volt valóban eredeti, amikor a gazdaságtan eredményeit filozófiailag értékesítette, igazán pontosan tehát csak akkor határozhatnánk meg, ha már valamennyire fel lenne tárva a gazdaságtan és filozófia kölcsönhatásának újkori története (sőt, ugyanez Platónnál és Arisztotelésznél). A marxista filozófiatörténet sajnos csaknem teljesen elhanyagolta ezt a kérdést, úgyhogy hiányzik mindennemű előmunkálat; a marxizmus—leninizmus klasszikusainak idevonatkozó észrevételei mindeddig nincsenek kiaknázva.

Hegel eredetiségének iránya mindemellett viszonylagos pontossággal megállapítható. A reneszánsz és a felvilágosodás filozófiájában a matematika, geometria, valamint a kialakulófélben levő természettudományok (nevezetesen a fizika) voltak módszertanilag a legfontosabbak. A jelentős gondolkodók ebben az időben tudatosan a természettudományra építették módszerüket, még ha kutatási területük a társadalomtudomány volt is. (Persze, éppen ezért fontos és hasznos volna tudnunk, hogy a gazdaságtannal való foglalkozás hatással volt-e módszertanukra, és ha igen, mennyiben?) A klasszikus német idealizmusban találkozhatunk először másfajta módszertani beállítottsággal. Jóllehet előfutárai ennek az irányzatnak is voltak; de az

[114] Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). MEGA, I. 3. p. 157. — [Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1970. p. 105.]

előtörténet itt sincs feltárva; anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznék, csupán Vico jelentős példájára utalok.

A „tevékeny oldal" kiemelése a filozófiában szükségszerűen maga után vonja ezt az új módszertani irányultságot, amely már Fichte filozófiájában is világosabban jelenik meg, mint magánál Kantnál. De a szubjektív idealizmusnak szükségképpen túlságosan szűk és elvont fogalma van az emberi gyakorlatról. A szubjektív idealizmus minden érdeklődése az emberi gyakorlatnak arra az oldalára irányul, amelyet a szűk értelemben vett moralitás fogalmával jelölhetünk. Ez az oka annak, hogy Kant és Fichte gazdasági ismeretei nem termékenyítették meg túlságosan módszertanukat. Mivel Fichte — mint láttuk — a társadalomban is, akárcsak a természetben, csupán a morális ember, a „homo noumenon" valamilyen elvont működési területét látta, olyan területet, mely a morállal szemben megmarad egyfajta elvont negativitásban, s amely így mereven és kizáró módon szembenáll a morális ember aktivitásával, ezért természetesen eszébe sem jut közelebbről megvizsgálni e terület sajátos öntörvényűségét. „A zárt-kereskedelmi állam" c. műve például arról tanúskodik, hogy tanulmányozta a fiziokratákat. De a mű alapvető irányát effajta felismerések seholsem befolyásolják: az egész nem más, mint a morál fichtei elveinek merev alkalmazása a társadalmi élet valamennyi területére, a morál — jakobinus színezetű — diktatúrája az ember társadalmi életének egésze fölött.

Kant, aki bizonyos tekintetben szélesebben és rugalmasabban gondolkodik, szintén nem képes túljutni azon, hogy általános és elvont elveket alkalmaz a társadalomra és a történelemre, noha olvasta Smith műveit, s így volt némi elképzelése a modern polgári társadalomról. Amikor azonban a történelemfilozófiára alkalmazza ezeket az ismereteit, akkor csupán tökéletesen elvont szembeállításokhoz jut el. Így például Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht („Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből") c. rövid és érdekes írásában, amelyben filozófiailag vizsgálja a haladás elveit a társadalmi fejlődésben, arra az eredményre jut, hogy a természet a „társiatlan társiasság" antagonizmusával ruházza fel az embert, amely úgy hat, hogy a különböző szenvedélyeken keresztül az emberiség haladásra kényszerül. „Az ember egyetértésre törekszik, de a természet jobban tudja, mi tesz jót az emberi nemnek, s viszályt akar."[115] Világosan láthatjuk ezekben a sorokban az angol gondolkodók utóhatását Kantnál, de problémafelvetéseik mindössze csak elvontabbakká váltak, anélkül, hogy bármiféle filozófiai tartalomra tettek volna szert. Hisz ennek az egésznek csak a végtelen progresszus rossz végtelensége az eredménye.

Amikor a szubjektív idealizmus etikájának hegeli bírálatáról volt szó,

[115] Kant: Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Leipzig 1870. p. 7. sk. — [Kant: A vallás a puszta ész határain belül és más írások. Budapest 1974. p. 67.]

láttuk, hogy Hegel a legelkeseredettebben éppen az ellen a moralista szűklátókörűség ellen küzdött, amely az ember társadalmi-történelmi tevékenységében a szubjektív és az objektív oldalt mereven szembeállítja. Az ő számára tehát a gazdaságtan valami elvileg mást jelent, mint Kant vagy Fichte számára; az ember társadalmi tevékenységének legközvetlenebb, legprimitívebb, leginkább kézzelfogható megjelenési formáját; e tevékenység alapvető kategóriái tehát itt tudnak a legkönnyebben és a legszembeszökőbben kibontakozni. Hegel frankfurti korszaka kapcsán, egész más vonatkozásban, utaltunk már arra, hogy Hegelre döntő hatást gyakorolt Adam Smith koncepciója a munkáról mint a politikai gazdaságtan középponti kategóriájáról. A Gazdasági-filozófiai kéziratokban Marx teljes jelentőségükben jellemezte a hegeli történelemfilozófiának azokat az ebből következő elveit, amelyeket Hegel „A szellem fenomenológiájá"-ban fejtett ki rendszeresen: „A nagyság a hegeli »Phänomenologie«-ban... tehát először is az, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, a tárgyiasulást tárgytalanításként, külsővé-válásként és a külsővé-válás megszüntetéseként; hogy tehát a munka lényegét felfogja, és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert saját munkája eredményeként fogalmilag megragadja. Az ember valóságos, tevékeny viszonyulása önmagához mint nembeli lényhez, vagyis a maga tevékenykedése mint nembeli lényé, azaz emberi lényé, csak azáltal lehetséges, hogy valóban előteremti magából összes nembeli erőit — ami megint csak az emberek összműködése által, csak a történelem eredményeként lehetséges —, hozzájuk mint tárgyakhoz viszonyul, ami először is megint csak az elidegenedés formájában lehetséges."[116]

Történelmi nézeteinek vizsgálata során láttuk, hogy amikor Hegel a társadalmat vizsgálja, akkor a jelenkori polgári társadalmat látja maga előtt, de ez nem kora nyomorúságos német viszonyainak gondolati vetülete (bár a német állapotok olykor szándéka ellenére átszínezik leírását), hanem a polgári társadalom a maga legfejlettebb formájában — mint a francia forradalom és az angol ipari forradalom terméke. Mármost Hegel ennek a társadalomnak az álláspontjáról, az emberi tevékenység szerepét ebben a társadalomban felismerve akar túllépni szubjektivitás és objektivitás, belső és külső, moralitás és legalitás kanti—fichtei dualizmusán, s itt akarja megragadni a valóságos, teljes, osztatlan, társadalmasult embert, saját társadalmi tevékenységének konkrét totalitásában.

Ez a törekvés a filozófiai szisztematizáció döntő és végső elveire irányul. Kant egyfelől nagy lépéssel előrevitte a filozófia „tevékeny oldalát", másfelől viszont éppen ezáltal kettészakította a filozófiát, elméleti és gyakorlati filozófiára osztotta, s ezek a részek nála csak igen lazán kapcsolódnak egymáshoz. Kiváltképpen a morál idealista szublimálása teszi lehetetlenné Kant

[116] MEGA I. 3., p. 156. — [Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1970. p. 104—105.]

számára az emberi megismerés és az emberi gyakorlat konkrét kölcsönhatásának filozófiai megalapozását. Fichte radikalizmusa csak tovább mélyítette ezt a szakadékot. Schelling az objektivitásra törekedett, s így törekvése arra irányult, hogy e tekintetben is helyreállítsa a dialektikus összefüggést. De Schelling részint nem érdeklődik kellőképpen a társadalomtudományok iránt, nem rendelkezik elegendő ismerettel ezen a területen, részint nincs meg a kellően tudatosan kritikus hozzáállása a kanti—fichtei filozófia előfeltevéseihez, ezért ebben a kérdésben nem tud döntő fordulatot végrehajtani.

Hegel volt az, aki ebben az időben végrehajtja ezt a fordulatot, s az ugrópont ehhez éppen a munka Smith-i koncepciójának gazdasági, társadalmi és filozófiai alkalmazása. Később részletesen szó lesz arról, hogy Hegelnek nem sikerült, és filozófiai előfeltevései alapján nem is sikerülhetett következetesen végigvinni ezt a fordulatot. Itt csupán az a fontos, hogy amikor Hegel nekifogott e kérdés megoldásának, filozófiailag tökéletesen tudatában volt annak, hogy ez döntő jelentőségű a rendszer egészére nézve.

Ha Hegel dialektikus módon tisztázni akarta az emberi gyakorlat és megismerés kölcsönhatását, akkor mindenekelőtt az volt a fontos, hogy az emberi gyakorlatot olyan tágan értelmezze, amilyen ez valójában, tehát túl kellett lépnie Kant és Fichte szubjektivista-moralista szűklátókörűségén. E túllépés polemikus oldalát korábban részletesen szemügyre vettük. Most, amikor Hegel jénai korszakának gazdasági nézeteit kezdjük vizsgálni, azonnal feltűnik, hogy Hegel az emberi munka szféráját, a gazdasági tevékenység szféráját tekinti a gyakorlati filozófia alapjának és kezdetének. „Az erkölcsiség rendszeré"-ben Hegel a következőképpen vezeti be a gazdasági kategóriák elemzését; „Ebben az egész... potenciában kezdődik csak az általános idealitás, és a gyakorlati intelligenciák valódi potenciái."[117] Az 1805—1806-os előadásokban ugyanez a gondolat még érettebb formában szólal meg. Hegel azt írja a szerszámról: „Az ember azért készít szerszámokat, mert eszes s a k a r a t á n a k ez az első megnyilvánulása; ez az akarat még elvont akarat — a népek büszkesége szerszámaikra."[118] Ismeretes, hogy a „tiszta akarat" a kanti—fichtei etika középponti kategóriája. Amikor tehát Hegel a szerszámban látja az emberi akarat első megnyilatkozását, akkor az akaratnak, illetve az akarat és a valóság kapcsolatának alapvetően ellentétes koncepcióját állítja szembe Kanttal és Fichtével: a valóságos társadalomban folyó emberi tevékenység konkrét totalitásának koncepcióját. És amikor itt elvontnak nevezi ezt az akaratmegnyilvánulást, akkor ez azt jelenti, hogy innen akar felemelkedni a társadalom bonyolultabb és átfogóbb problémáihoz, a társadalmi munkamegosztáshoz stb., hogy ezeknek az emberi tevékenységeknek az összességében fedezi fel konkrétságukat.

Hegel — mint tudjuk — gazdasági tekintetben Adam Smith híve. Ez

[117] Lasson, p. 436.
[118] Realphilosophie, Band II., p. 197.

persze nem jelenti azt, hogy a gazdaságtan valamennyi fontos problémáját Smith színvonalán vizsgálta volna; és különösen nem jelenti azt, hogy belelátott a Smith-i gazdaságtan „ezoterikus" problémáinak abba a bonyolult dialektikájába, amelyet Marx tárt fel az „Értéktöbblet-elméletek"-ben. Ismeretlen marad előtte a tőkés gazdaság alapvető kategóriáinak az az ellentmondásossága, amely itt felszínre jut. Viszont azokat az ellentmondásokat, amelyek objektíve megvannak a Smith-i gazdaságtan bizonyos kategóriáiban, a dialektikus tudatosságnak olyan szintjére emeli, mely messze meghaladja Smith látóhatárát.

Hegel először „Az erkölcsiség rendszeré"-ben fekteti le gazdasági nézeteit. A Schelling fogalomrendszerével való kísérletezés ebben az írásban érkezik el tetőpontjára. Éppen ezért művét nemcsak túlbonyolított, hiábavalóan megkonstruált, túlzsúfolt fejtegetések jellemzik, hanem a statikus ábrázolásmód is gátolja a gondolatokban bennerejlő dialektika kibontakozását. Sokkal érettebb és jellegzetesebb a természetjogról írott tanulmány, és érettebbek az 1803—1804-es és különösen az 1805—1806-os előadások idevonatkozó részei is. A Fenomenológia előtt ez utóbbiak képviselik a hegeli gazdaságtan legérettebb formáját a jénai korszakban, azt a kísérletet, hogy a munka legegyszerűbb kategóriáitól dialektikus-szisztematikus módon felemelkedjék a vallás és a filozófia kérdéseiig. Tehát mindenütt, ahol ez csak lehetséges, ebben a legérettebb formájukban jellemezzük és bíráljuk Hegel nézeteit. A Fenomenológia persze jóval érettebb és világosabb mű. Sajátos kérdésfeltevése azonban mélyreható befolyással van a módszerre, a problémák csoportosítására stb. — erről később részletesen szó lesz —, és ez megnehezíti, hogy olyan részleteket ragadjunk ki belőle, amelyek a bennünket jelenleg érdeklő összefüggést jellemezhetnék.

Minthogy a Hegel-irodalom, kevés kivétellel, tökéletesen semmibe vette Hegel társadalomfilozófiájának gazdasági oldalát, és a hegeli gazdaságtan jelentőségéről még azoknak a polgári íróknak sem volt fogalmuk, akik egyébként nem hunytak szemet a tény fölött, hogy Hegel behatóan foglalkozott a gazdaságtannal, ezért véleményünk szerint feltétlenül szükséges, hogy fejtegetéseinket először is Hegel gazdasági nézeteinek *leírásával* kezdjük. Marx fenti kijelentései világosan és helyesen mutatnak rá a hegeli gazdaságtan jelentőségére és korlátaira. Marx fejtegetései minden esetre előfeltételezik e nézetek ismeretét; tehát éppen azért, hogy megérthessük a hegeli gazdaságtan marxi bírálatának helyességét, a leírással kell kezdenünk, s csak ezután térhetünk át a kritikára.

Már akkor is, amikor Hegel legelőször, még kezdetlegesen rendszerezni kezdi a gazdasági kategóriákat, feltűnik, hogy a dialektikus triád formájában csoportosítja őket, sőt az egy csoportba egyesített gazdasági kategóriák összefüggése a következtetés hegeli formáját ölti. Így például „Az erkölcsiség rendszeré"-ben a szükséglet, a munka és az élvezet triádjával kezdi fejtegetését, hogy azután továbblépjen ugyanennek az összefüggésnek a másik, magasabb oldalához: a birtokbavétel, maga a munka tevékenysége,

a termék birtoklása triádhoz.[119] A munka hegeli meghatározása, az, hogy az objektumot, ahogyan az eredetileg az ember elé kerül, célszerű módon meg kell semmisíteni, más összefüggésben már szóba került, és akkor részletesen idéztük Hegel idevonatkozó meghatározásait (lásd 187. old.). Az 1805—1806-os előadásokban e kérdés mindkét oldala, mind a tartalmi (az ember kapcsolata a tárggyal a munkában), mind a formális (a következtetésforma dialektikája mint magának a valóságnak a dialektikája), jóval egyértelműbben jelenik meg. Hegel itt azt mondja: „A tárgy meghatározása. Ez tehát tartalom, különbség, mégpedig a következtetésé, és ugyanabban egyediség, általánosság és közép. De *α)* létező, közvetlen; közepe *a* dolog, halott általánosság, másként-lét; és *β)* végletei a különösség, meghatározottság és egyéniség. Ha voltaképpen ez a más, akkor tevékenysége az én tevékenysége; nincs saját tevékenysége; ez a véglet kívülesik rajta. Mint *a* dolog valójában passzivitás, e tevékenység közlése; a tevékenység mozgó, de idegen benne. Másik véglete pedig nem más, mint ennek az ő létének és a tevékenységnek az ellentéte (a különösség). Ez passzív; másért van, érinti azt, egészében felőrlendő (sav). Ez az ő saját léte, de ugyanakkor tevékeny alakja is a léte ellen, a másnak a közlése. Fordított viszony: a tevékenység egyfelől csupán valami közölt, közlés, tisztán felvevő, másfelől pedig tevékeny a mással szemben. (A kielégített törekvés az én megszüntetett munkája; ez az a tárgy, amely helyette dolgozik. A munka az evilági önmagát — dologgá — tevés. A törekvésben-létező én szétszakadása éppen ez az önmagát-tárggyátétel. (A vágyakozásnak mindig elölről kell kezdenie, a munkát nem képes elválasztani magától). De a törekvés az énnek mint valami dologgá-tettnek az egysége. A puszta tevékenység tiszta közvetítés, mozgás; a vágyakozás puszta kielégítése a tárgy tiszta megsemmisítése."[120]

Az a dialektikus mozgás, amelyet itt Hegel megpróbál felrajzolni, kettős: a munka tárgya, amely az ember számára csak a munkában és a munkán keresztül válik valóságos tárggyá, egyrészt fenntartja azt a jellegét, amilyen önmagában véve. A munka hegeli felfogásában a dialektika szempontjában éppen az az egyik legfontosabb mozzanat, hogy az aktív elvnek (a német idealizmusban: a gondolatnak, a fogalomnak) épp itt meg kell tanulnia olyanként respektálni a valóságot, amilyen. A munka tárgyában megmásíthatatlan természettörvények hatnak; a munka csak azon az alapon létezhet és lehet eredményes, ha ismerjük és elismerjük ezeket a törvényszerűségeket. Másrészt a tárgy a munka révén mássá válik; a hegeli terminológia nyelvén: tárgyiasságának formája megsemmisül, a munka révén új tárgyiasságra tesz szert. Ez a formaváltozás a munka eredménye a számára idegen, öntörvényű anyagban. De ugyanakkor ez az átalakulás csak akkor következhet be, ha megfelel a tárgy belső törvényszerűségeinek.

[119] Lasson, p. 418. sk. és 421.
[120] Realphilosophie, Band II., p. 197.

Az objektum eme dialektikájának megfelel a szubjektum dialektikája. A munkában az ember elidegenedik önmagától, mint Hegel mondja, „önmaga dologgá" válik. Ebben kifejezésre jut a munka objektív öntörvényűsége, amely független az egyén vágyaitól és hajlamaitól, idegenül és objektíve áll szemben ezekkel. A munkán keresztül magában az emberben is létrejön valami általános. A munka egyidejűleg a közvetlenségen való túllépést jelent, szakítást az ember pusztán természetadta, ösztönszerű életével. A szükséglet *közvetlen* kielégítése egyfelől a tárgy egyszerű megsemmisítését jelenti és nem a tárgy formájának megváltoztatását, másfelől — közvetlensége miatt — mindig ugyanazon a ponton kezdődik el: nincs benne fejlődés. Amikor az ember beiktatja vágyakozása és ennek kielégítése közé a munkát, amikor szakít a természetadta közvetlenséggel, csak akkor *válik* — Hegel szerint — emberré.

Az 1805—1806-os előadásokhoz írt bevezető megjegyzésekben Hegel részletesen kitér az embernek erre az emberré-válási folyamatára. Hegel idealista előítéletei abban jutnak kifejezésre, hogy a tisztán szellemi képességek ébredését az emberben, az átmenetet az álomszerű állapotból, a természetadta világ „éjszakájából" az első fogalomalkotásig, a dolgok megnevezéséig és a nyelvig — mindezt a munkától függetlenül tárgyalja, és a munka tulajdonképpeni vizsgálatát magasabb fokra helyezi, ahol az emberi képességek már kialakultak. Néhány észrevétele azonban arra utal, hogy legalábbis sejtette az itt fennálló kölcsönhatást. Arról beszél például, hogy a nyelv keletkezésével egyidejűleg létrejön az én és a tárgy. Az egyik széljegyzetben azonban hozzáfűzi: „Miként a l a k u l ki mármost ez az ő szükségszerűsége vagy megszilárdulása, hogy az én a l é t e lesz, vagy az én, ami a l é n y e g e, az ő életévé? Hiszen a lét a s z i l á r d, a tárgyi; az én a tiszta nyugtalanság, mozgás formája, vagy az eltűnés éjszakája. Vagy: az én a névben l é t e z ő (á l t a l á n o s), közvetlen; most a közvetítés révén önmaga által kell azzá lennie. Nyugtalanságának az önmegszilárdítássá, az önmagát mint nyugtalanságot, mint tiszta mozgást megszüntető mozgássá kell válnia. Ez a m u n k a. N y u g t a l a n s á g á b ó l t á r g y lesz, mint megszilárdult sokféleség, mint rend. A nyugtalanságból r e n d lesz, pontosan azáltal, hogy tárgy lesz."[121]

A munka döntő jelentősége az emberiség fejlődésében ott jelenik meg Hegelnél a leginkább plasztikusan, ahol leírja az emberiség „robinzonádját", tudniillik az átmenetet a tulajdonképpeni civilizált társadalomhoz. Hegel hozzáállása az emberiség úgynevezett természeti állapotához mentes mindazoktól a — pozitív vagy negatív — morális ítéletektől, amelyek a felvilágosodás irodalmában igen gyakran előfordultak, amikor erről az állapotról volt szó. Koncepciója leginkább Hobbes elképzeléséhez áll közel. Habilitációs téziseiben markáns és paradox módon fejezi ki gondolatát: „A természeti állapot nem jogtalan, s éppen ezért kell kilépni belőle."[122]

[121] Uo., p. 185.

[122] Erste Druckschriften, p. 405.

Ennek a gondolatnak a kifejtéséből születik „Az erkölcsiség rendszeré"-ben az „uralkodás és szolgaság" hegeli „robinzonádja". Ezek után döntő ponton bekerül „A szellem fenomenológiájá"-ba és ettől kezdve ez a gondolat a hegeli rendszer állandó alkotórésze lesz.[123]

Vegyük szemügyre ezt a természeti állapot és a társadalom közti átmenetet a maga legérettebb kifejtésében, „A szellem fenomenológiájá"-ban. A kiindulópont a hobbesi bellum omnia contra omnes, az emberek kölcsönös egymást-pusztítása a természeti állapotban; ahogy Hegel mondja: megszüntetés fenntartás nélkül. Amikor az egyik embert a másik fennhatósága alá vetik, akkor létrejön az uralkodás és a szolgaság állapota. Ebben még nincs semmi új vagy érdekes. A fontos az, ahogyan Hegel az úr és a szolga egymáshoz, illetve a dolgokhoz való kapcsolatát szemléli. A következő, rendkívül érdekes elemzéssel szolgál: „Az úr pedig a hatalom e lét felett, mert bebizonyította a harcban, hogy ez a lét csak valami negatív a számára; mivel ő a hatalom fölötte, ez a lét pedig a hatalom a másik felett, azért ebben a következtetésben maga alá veti ezt a másikat. Egyben az úr közvetve a szolga által vonatkozik a dologra; a szolga mint öntudat általában szintén negatívan vonatkozik a dologra és megszünteti azt; de a dolog egyúttal valami önálló az ő számára, s ezért azáltal, hogy tagadja a dolgot, annyira nem számolhat le vele, hogy teljesen megsemmisítené, vagyis feldolgozza csupán. Az úr számára viszont e közvetítés révén a közvetlen viszony a dolog tiszta negációjává válik, vagyis élvezetté; ami nem sikerült a vágynak, az neki sikerül, hogy leszámoljon vele és kielégüljön az élvezetben. A vágynak ez nem sikerült a dolog önállósága miatt; az úr azonban, aki a szolgát tolta a dolog és maga közé, ezáltal csak a dolog önállótlanságával kapcsolódik össze, s tisztán élvezi a dolgot; az önállóság oldalát pedig átengedi a szolgának, aki feldolgozza a dolgot."[124]

Pontosan ez a korlátlan uralkodás, ez a teljességgel egyoldalú és egyenlőtlen kapcsolat idézi elő, hogy a viszonyok érdekes módon visszájukra fordulnak, hogy az úr a szellem fejlődésében nyomtalan közjáték marad, míg viszont az emberiség fejlődésének gyümölcsöző mozzanatai a szolga tudatához kötődnek. „Az önálló tudat igazsága eszerint a szolgai tudat... A munka által... e szolgai tudat magára eszmél. Abban a mozzanatban, amely megfelel a vágynak az úr tudatában, úgy látszott ugyan, hogy a szolgáló tudatra esett a dologra való lényegtelen vonatkozás oldala, mert a dolog megtartja benne önállóságát. A vágy magának tartotta fenn a tárgy tiszta tagadását s ezzel a zavartalan magaérzést. Maga ez a kielégülés azonban éppen ezért eltűnés csupán, mert hiányzik belőle a tárgyi oldal, vagyis a fennállás. A munka ellenben gátolt vágy,

[123] Lasson, p. 442. sk. — Werke, Band II., p. 140. skk. — [Hegel: A szellem fenomenológiája. Budapest, 1973. p. 101. skk.] — Enzyklopädie, § 433. skk. [Werke VII. 2., p. 279. skk. — Enciklopédia, 3. rész. Budapest 1968. 433. skk. §., p. 219. sk.]

[124] Werke, Band II., p. 146. — [A szellem fenomenológiája, id. kiadás, p. 105.]

feltartóztatott eltűnés, vagyis formálás. A negatív vonatkozás a tárgyra ennek formájává és valami maradandóvá lesz; mert épp a dolgozó számára a tárgy önálló. Ez a negatív közép, vagyis a formáló cselekvés egyúttal a tudatnak az egyedisége vagy tiszta magáért-valósága, se tudat most a munkában önmagán kívülre a megmaradás elemébe lép; a dolgozó tudat tehát ezáltal eljut ahhoz, hogy az önálló létet mint önmagát szemlélje."[125]

Hegel történelemfilozófiájából tudjuk, hogy az újkor magasabbrendű elve az ókorhoz képest az egyediség. Hegelt, aki fiatal korában teljesen figyelmen kívül hagyta az ókori rabszolgaságot, és kizárólag a politikai emberrel, a városállamok nem-dolgozó szabad polgárával foglalkozott, itt a munka dialektikája arra a felismerésre vezeti, hogy az emberiség fejlődésének nagy útja, az ember emberré-válása, a természeti állapot társadalmasulása csak a munkán keresztül történhetik, a dolgokhoz való olyasfajta kapcsolaton keresztül, amelyben kifejezésre jut a dolgok önállósága és öntörvényűsége, ami az embereket a pusztulás terhe mellett arra kényszeríti, hogy felismerjék ezt, azaz kiképezzék megismerésük szerveit; az ember csak a munkán keresztül válik emberré. Az urat, aki a szolga munkáját tolta maga és a dolgok közé, a tiszta élvezet terméketlenségre ítéli, és a világtörténelem dialektikája a szolga tudatát az úr tudata fölé emeli. A Fenomenológiában Hegel már világosan látja, hogy az ember munkája rabszolgamunka, mindazokkal a hátrányokkal, amelyeket a rabszolgaság jelent a tudat fejlődésében. De a tudat fejlődésének nagy útja mindennek ellenére a szolga tudatán és nem az úr tudatán keresztül vezet. A munka eme dialektikájában jön létre Hegel szerint a valódi öntudat, az ókor felbomlásának fenomenológiai formája. A „tudat alakjai", amelyekben ez a bomlási folyamat testet ölt: a sztoicizmus, a szkepticizmus és a boldogtalan tudat (a kialakulófélben levő kereszténység) — Hegel ábrázolásában — mind-mind a szolgai tudat fenomenológiai dialektikájából alakul ki.

A munka hegeli jellemzése már megmutatta, hogy maga a munka ténye az általánosba való felemelkedést jelenti a természetadta dolgok közvetlenségével szemben. Amikor Hegel a munka meghatározásait vizsgálja, egyfajta dialektikus fejlődést fejt ki, amelyben a munka technikai és társadalmi tökéletesedése egymást kölcsönösen ösztönző kölcsönhatásban jelennek meg. Hegel egyrészt a munka dialektikájából bontja ki a szerszám keletkezését; a természettörvénynek a szerszámban való kiaknázása az ember munkájában: ez az alapja azoknak az átmeneteknek, amelyek egy adott dialektikus csomóponton átmennek a gép fogalmába. Másrészt, de ettől a fejlődéstől elválaszthatatlanul, Hegel leírja azt a folyamatot, amelynek során a munka általános, azaz társadalmi meghatározásai egyre bonyolultabb társadalmi munkamegosztásra, az egyes munkák mind fokozódó specializálódására, a konkrét munkának az egyes ember közvetlen szükségletének kielégítésétől

[125] Werke, Band II., p. 147. skk. — [uo. p. 106.]

való egyre nagyobb eltávolodására vezetnek. E két gondolatmenet, miként már hangsúlyoztuk, egymással szoros összeköttetésben áll. Hegel mint Adam Smith tanítványa, pontosan tudja, hogy a munka technikai tökéletesedésének előfeltétele a kifejlett társadalmi munkamegosztás, de ugyanakkor tisztában van azzal is, hogy a szerszámok tökéletesedése, a gépesítés kialakulása hozzájárul a társadalmi munkamegosztás továbbfejlődéséhez.

Ennek az átmenetnek a leírását megtalálhatjuk Hegel minden olyan írásában, mely gazdasági kérdésekkel foglalkozik. Most ezekből a fejtegetésekből idézünk egy részt, abban a legérettebb formájukban, amelyre az 1805—1806-os előadásokban tesznek szert: „A létezés, a természetes szükségletek foglalata, az általában vett lét anyagában nem más mint a szükségletek valamilyen tömege; a dolgokat, amelyek kielégítésükül szolgálnak, feldolgozzák, általános belső lehetőségüket mint külsőt, mint formát tételezik. De ez a feldolgozás maga is sokféle; ez a tudat önmagát-dologgá-tevése. Az általánosság elemében viszont ez egyfajta elvont munkálkodássá válik. A szükségletek sokfélék; ezt a sokaságot felvenni az énbe, dolgozni, ez az általánosnak az alakító elvonatkoztatása, de mozgó alakítás. A magáértvalóanlétező én elvont; dolgozó én ugyan, de munkája éppilyen elvont. Az általában vett szükségletet a maga számos oldalára bontják: az elvont a maga mozgásában a magáértvaló-lét, a tevés, a munkálkodás. Minthogy csak a szükséglet mint elvont magáértvaló-lét számára dolgoznak, éppen ezért csak elvontan dolgoznak. Ez a vágyakozásnak az a fogalma, az az igazsága, amely itt létezik. Amilyen a fogalma, éppolyan a munkálkodása. Az egyes ember összes szükségletének kielégítése nem az, mint amikor az általa létrehozott meghatározott létében önmaga tárgyává válik. Az általános munka ilymódon a munka megosztása, megtakarítás; tíz ember annyi gombostűt tud csinálni, mint száz. Tehát minden egyes, éppen mert itt egyes, egy bizonyos szükséglet számára dolgozik. Munkájának tartalma túlhaladja saját szükségletét; sok ember szükséglete számára dolgozik, és ezt teszi mindenki. Tehát mindenki sok ember szükségletét elégíti ki, és az egyes ember számos különös szükségletének kielégítése sok más ember munkája."[126]

Hegel a technikai haladást is a munka általánossá-válásának ebből a dialektikájából vezeti le. A szerszámmal és a géppel kapcsolatos fejtegetéseit ebből a szempontból természetszerűen a legapróbb részletekig Adam Smith hatása határozza meg. Hisz a korabeli német valóság, kiváltképp Németországnak azok a részei, amelyeket Hegel saját szemével láthatott, semmilyen alapot nem nyújthattak efféle gazdasági felismerésekhez. Ezekben a kérdésekben Hegel csaknem kizárólag Angliáról és az angol gazda-

[126] Realphilosophie, Band II., p. 214. sk. Vö. még: Lasson, p. 433. sk., valamint Realphilosophie, Band I., p. 236. skk.

ságról szerzett irodalmi ismereteire támaszkodik. Amit ehhez a sajátjából hozzátesz, az az, hogy a gazdasági tárgyakban felismert dialektikát tudatos filozófiai színvonalra emeli.

Az a kettős mozgás, amely Hegel szerint az emberben, illetve a munka tárgyában és a munka eszközében lejátszódik, egyrészt a munka mind intenzívebb megosztása, mind fokozottabb elvonttá-válása, másrészt a természeti törvények egyre mélyülő megismerése, az, hogy a természetet dolgoztatják az ember érdekében. Hegel mindenütt igen nyomatékosan kiemeli egyfelől a munkamegosztás, másfelől a benne átalakult emberi munka és a technikai haladás összefüggését. A gép szükségszerűségét például a következőképpen igazolja: „Maga a munka (az emberé — *L. Gy*). tökéletesen m e c h a n i k u s s á válik, illetve valamiféle egyszerű meghatározottság alá tartozik; de minél elvontabbá válik a munka, az ember annál inkább csupán az elvont tevékenység, s ezáltal képes rá, hogy kivonja magát a munkából, és tevékenységét a külső természet tevékenységével helyettesítse. Puszta mozgásra van szüksége, ezt pedig megtalálja a külső természetben, vagy a tiszta mozgás éppenséggel a tér és idő elvont formáinak viszonya — az elvont külső tevékenység, a g é p."[127]

De Hegel nemcsak mint közgazdász, hanem mint humanista társadalomkritikus is Adam Smithnek és Smith mesterének, Fergusonnak a tanítványa. Azaz: egyrészt ezt a fejlődést objektíve ábrázolja, szubjektív és objektív dialektikájának lehetőleg hiánytalan megalapozására törekszik, ebben a mozgásban nemcsak valamiféle elvont szükségszerűséget lát, hanem az emberi haladás szükségszerű mozgását is. Másrészt viszont nem huny szemet a fölött a rombolás fölött sem, amelyet a tőkés munkamegosztás, a gépipar fejlődése szükségszerűen maga után hagy az emberi munkában és az emberi életben. De Hegel — a közgazdaságtani romantikusokkal ellentétben — a tőkés munkamegosztásnak ezeket a tulajdonságait nem a kapitalizmus „rossz oldalai"-ként ábrázolja, amelyeket ki kell javítani és fel kell számolni, hogy így valamiféle „hibátlan" kapitalizmushoz jussunk el. Ellenkezőleg: Hegel teljesen világosan látja, hogy a tőkés munkamegosztásnak ezek az oldalai szükségszerű dialektikus összefüggésben állnak gazdaságilag és társadalmilag haladó voltával.

Az 1803—1804-es előadásokban Hegel szintén arról — az általánosság felé mutató — mozgásról beszél, amely a munkamegosztás, a szerszám és a gép révén alakul ki. Elsőként azt a dialektikus folyamatot írja le, amelynek során az egyes ember leleményessége a társadalomban az általános színvonal emelkedéséhez, a munka általánosságának továbbfejlődéséhez vezet: „Az e g y e s e m b e r m i n t k ü l ö n ö s szembehelyezkedik az általános ügyességgel, elkülöníti magát tőle, és ügyesebbé teszi magát mint a többiek, alkalmasabb eszközöket talál ki; de ami az ő különös ügyességében valódi általános, az valamilyen általánosság k i t a l á l á s a; s a t ö b-

[127] Realphilosophie, Band II., p. 215.

biek ezt megtanulják, megszüntetik különösségét, és így közvetlen közvagyonná válik." Ilymódon a szerszámban az ember tevékenysége általános és formális valami lesz, de „saját tevékenysége marad". Minőségi változás csak a gép megjelenésével következik be. Hegel a következőképpen ábrázolja a gép visszahatását az emberi munkára: „gépben maga az ember megszünteti ezt a formális tevékenységét, és a gépet teljesen a maga számára dolgoztatja. De az a csalás, amelyet a természettel szemben elkövet, és amellyel megmarad a természet egyediségén belül, megbosszulja magát rajta; amit megszerez a természettől, minél inkább leigázza, annál jobban lealacsonyodik ő maga. Azzal, hogy a természetet mindenféle gépekkel dolgoztatja fel, nem szünteti meg saját munkálkodásának szükségszerűségét, csupáncsak kitolja, eltávolítja a természettől, és nem úgy vonatkozik a természetre, mint élő az élőre; hanem elmenekül ez elől a negatív elevenség elől, és a munkálkodás, amely megmarad a számára, maga is gépszerűvé válik; a munkát csak az egész szempontjából csökkenti, és nem az egyes ember számára, hanem inkább megnöveli, hiszen minél gépszerűbbé válik, annál kevesebb az értéke, s ezért az embernek annál többet kell dolgoznia."[128]

Hegelnek ezek a fejtegetései — ebben az időben és különösen egy német gondolkodótól — a kapitalizmus mozgásába való betekintés rendkívül magas szintjét jelentik. Azt pedig egyáltalában nem lehet Hegel szemére vetnünk, hogy a kapitalizmust tekintette az egyedül lehetséges társadalmi formának, hogy tehát a gép általában vett funkcióját azonosította a tőkés munkamegosztáson belüli szerepével. Ellenkezőleg: hangsúlyoznunk kell, hogy Hegel látásmódja éppolyan nagyvonalú és átfogó volt, mint a gazdaságtan klasszikusaié, Smithé és Ricardóé. Látja azt a haladást, amelyet a kapitalizmus, a tőkés munkamegosztás hoz a termelőerők fejlődésének összmozgásában, de egyszersmind látja a munkás életének ezzel szükségszerűen együttjáró elembertelenedését. Elkerülhetetlennek tekinti ezt, s túl nagy gondolkodó ahhoz, hogysem romantikus sirámokban keseregjen emiatt; másrészt mint gondolkodó túlságosan komoly és őszinte, hogysem ennek az összefüggésnek valamelyik oldalát elhallgassa, vagy akárcsak a kifejtés során letompítsa.

Különösen világosan jelenik meg ez ott, ahol Hegel a kapitalizmus társadalmi munkamegosztásából, abból, hogy a termelőerők e munkamegosztáson belül és ennek révén továbbfejlődnek, levezeti a nép nagy tömegeinek szükségszerű elnyomorodását. E folyamat gazdasági alapját már a fentiekben idézett fejtegetések végén megemlítette. Az 1805—1806-os előadásokban ugyanezt a folyamatot még világosabban írja le: „De a munka elvonatkoztatása révén az ember is éppúgy mechanikusabbá, fásultabbá, szellemtelenebbé válik. A szellemiség, a teljes öntudatos élet üres tevés lesz. Az ereje abban áll, hogy sokat fog át; ez elvész. Némi munkát mint gépet

[128] Realphilosophie, Band I., p. 237.

szabadjára ereszthet; saját tevékenysége annál formálisabbá válik. Csonka munkája egyetlen pontra korlátozza, és a munka annál tökéletesebb, minél egyoldalúbb... Ugyanennyire elengedhetetlen a munka leegyszerűsítésére való törekvés, újabb gépek feltalálása stb. — Az egyes ember ügyessége a lehetőség saját létezésének fenntartására. Ez az egész a teljesen véletlen összevisszaságának van alávetve. Egész tömegeket kárhoztatnak tehát a tompító, egészségtelen és bizonytalan s az ügyességet korlátozó gyári, manufaktúramunkára, bányamunkára stb., és iparágak, amelyek emberek nagy tömegét tartották fenn, hirtelen kimerülnek a divat miatt, vagy mert más országokban a találmányok révén olcsóbbá válnak stb., és ez az egész tömeg magatehetetlenül ki van szolgáltatva a szegénységnek. Megjelenik a nagy gazdagság és a nagy szegénység ellentéte — a szegénységé, amely már képtelen bármit is elérni."[129] Egy másik összefüggésben Hegel rendkívül kifejezően, csaknem epigrammaszerűen foglalja össze ezt a felismerését: „A gyárak és manufaktúrák éppenséggel valamely osztály nyomorára alapozzák fennállásukat."[130]

Hegel itt ugyanolyan kíméletlen őszinteséggel és rendíthetetlenséggel beszél a társadalmi összefüggésekről, mint a politikai gazdaságtan nagy klasszikusai. Hegelnek ezek a felismerései — tekintve a német viszonyokat — szinte valószínűtlenül magas szintűek és értéküket az sem csökkenti, hogy olykor illúziókat táplál arról, mintha a kormányzat, az állam beavatkozhatna ebbe a szükségszerűségbe. Hiszen ez az idealista illúzió Hegelnél mindig együtt jár az állami beavatkozás korlátozott lehetőségeinek igen józan felismerésével. Ráadásul — mint tudjuk — élesen ellenzi a gazdasági és társadalmi élet túlzott állami irányításának mindenfajta elméletét. Neki is megvan viszont az az illúziója, hogy az állam, illetve a kormányzat tevékenysége alkalmasint tompíthatja a gazdagság és a szegénység ellentéteit, és mindenekelőtt képes arra, hogy a polgári társadalom egészét, dacára ezeknek az ellentéteknek, „egészségesen" fenntartsa. Világos képet kaphatunk Hegelnek ezekről az illúzióiról, ha idézzük „Az erkölcsiség rendszeré"-nek egyik fejtegetését: „A kormányzatnak a legmesszebbmenőkig szembe kell szállnia ezzel az egyenlőtlenséggel és az általa okozott, illetve általános pusztítással. Erre közvetlenül úgy képes, hogy külsődlegesen megnehezíti a magas nyereséget, ha pedig feláldozza is e réteg egy részét a mechanikus és gyári munkának, és átengedi a durvaságnak, az egészet akkor is feltétlenül meg kell őriznie a számára lehetséges elevenségben. Mindez azonban a legszükségszerűbb módon játszódik le, vagy még inkább közvetlenül e rend belső konstitúciója révén."[131]

Részint a tőkés fejlődés ellentmondásosságába való mély és helyes bepillantás, részint a lehetséges állami és társadalmi ellenhatásokról táplált

[129] Realphilosophie, Band II., p. 232. Vö. még: Lasson, p. 491. sk.
[130] Realphilosophie. Band II., p. 257.
[131] Lasson, p. 492.

naiv illúziók — ez a keveredés jellemzi ettől fogva Hegel egész fejlődését. A Jogfilozófiában Hegel alapjában ugyanígy fogalmazza meg ezeket a gondolatmeneteket, legfeljebb az elvonatkoztatás még magasabb szintjén. Illúziói szintén megőrzik természetüket, csakhogy most a kivándorlásban és a gyarmatosításban is olyan utat lát, mely a tőkés társadalom egészséges fenntartását szolgálhatja. Azt mondja: „Kitűnik itt, hogy a *túlzott gazdagság* mellett a polgári társadalom *nem eléggé gazdag*, azaz sajátos vagyonából nem áll elegendő a rendelkezésére ahhoz, hogy szabályozhassa a szegénység fölöslegét és a csőcselék termelődését."[132]

Ilymódon lesz Hegel szemében a tőkés társadalom objektív, önmagát öntörvényei szerint mozgató egésszé. „Az erkölcsiség rendszeré"-ben a társadalom gazdasági összefüggéséről (nála: a szükségletek rendszeréről) a következőt mondja: „Tehát ebben a rendszerben az irányító úgy jelenik meg, mint a szükségleteknek, illetve kielégítésük módjainak tudattalan, vak egésze... Ez az egész nem esik kívül a nagyban, a tömegükben vizsgált viszonyok felismerésének lehetőségén... Önmagától, a természet révén alakul úgy, hogy fennmarad a helyes egyensúly részint jelentéktelen ingadozások mellett, részint pedig — ha külső körülmények ezt megzavarják — egy nagyobb megingáson keresztül ismét helyreáll."[133] Hegel tehát, akárcsak Smith, a kapitalista gazdaságot olyan — saját dinamikája által mozgatott — rendszernek látja, mely önmaga szünteti meg saját zavarait. Az pedig magától értetődik, hogy ezeket a zavarokat (1801) szerinte „külső körülmények" idézik elő, és nem tekinti őket válságoknak, amelyek a tőkés fejlődés dialektikájából születnek.

Az emberi tevékenységekből és e tevékenységeket mozgató, illetve általuk mozgatott tárgyakból kialakult rendszer önmozgásában konkrét alakot ölt Hegel új fogalma, amelyet már többször kiemeltünk: a „külsővé-válás". Az 1803—1804-es előadásokban Hegel a következőképpen jellemzi az emberek és dolgok eme rendszerének önmozgását: „A szükségleteknek mint dolgoknak *ezek a sokrétű* munkái szükségképpen szintén megvalósítják fogalmukat, elvonatkoztatásukat; általános fogalmuk, akárcsak ők maguk, szükségképpen valamilyen dolog, amely azonban mint általános valamennyit megjeleníti. A *pénz*, ez az anyagi, létező fogalom, az egység és a lehetőség formája a szükséglet minden dolgában. Tehát a szükséglet és a munka, amelyet ebbe az általánosságba emeltek — ez alkotja egy nagy népben magáért-valóan az egyetértés és a kölcsönös függőség hatalmas rendszerét, a halott dolgok önmagát belülről mozgató életét, amely a maga mozgásában vakon és elemi erővel ide-oda mozog, s mint valami vadállat állandó szigorú irányítást és fékentartást igényel."[134]

A „halott dolgok"-nak ez az „önmagát belülről mozgató élete" Hegelnél

[132] Rechtsphilosophie, § 245. Hg. Lasson. Leipzig 1911. p. 189. — [A jogfilozófia alapjai. Budapest 1971. p. 254.]

[133] Lasson, p. 489.

[134] Realphilosophie, Band I., p. 239. sk.

a „pozitivitás" új formája: a „külsővé-válás". A munka Hegelnél nemcsak emberré teszi az embert, nemcsak létrehozza a társadalmat a maga áttekinthetetlen sokféleségében és egységes rendszerességében, hanem az ember világát egyszersmind az ember számára „külsővé-vált", „elidegenedett" világgá teszi. A „külsővé-válás" kettős természete különösen világosan látható itt, ahol a „külsővé-válás" hegeli koncepcióját a saját eredeti anyagán, a gazdasági összefüggésekben figyelhetjük meg. Míg a „pozitivitás" régi koncepciója ezekben az összefüggésekben egyoldalúan és mereven a halott és idegen oldalt hangsúlyozta, addig a „külsővé-válás" fogalmában Hegelnek az a meggyőződése jut kifejezésre, hogy a gazdagságnak ez a világa, amely uralkodik az emberek fölött, amelynek az egyes ember tehetetlenül ki van szolgáltatva, egyben — lényege szerint ettől elválaszthatatlanul — maguknak az embereknek a terméke. Ez a kétoldalúság a „külsővé-válás" mély és gyümölcsöző gondolatának lényege. Hegel koncepciója ennek a kettősségnek a révén válhatott a polgári gondolkodás fejlődésében kialakult legmagasabb rendű dialektikának az alapjává és a középpontjává.

De ugyanakkor ebben a kétoldalúságban rejlik a hegeli filozófia idealista veszélye és korlátja is. Nagyfokú realista józansága arra készteti Hegelt, hogy amikor a polgári társadalmat és ennek fejlődését jellemzi, kitartson e kétoldalúság mellett, és e társadalom ellentmondásait a tudatos dialektika szintjére emelje. Elvétve akadnak ugyan illúziói, de ennek dacára túlságosan realista ahhoz, hogy akárcsak egy pillanatig is gondolhatna arra, hogy a kapitalizmuson belül a „külsővé-válást" valamiképpen megszüntetik. De pontosan ez az oka annak — ezt részletesen látni fogjuk, amikor „A szellem fenomenológiájá"-ról lesz szó —, hogy a „külsővé-válás" fogalmát még tovább általánosítja, hogy azután ebben az általánosításban ismét megszüntethesse, visszavehesse a szubjektumba. Hegel társadalmilag nem lát túl a kapitalizmus horizontján. Társadalomtana éppen ezért nem ismer semmiféle utópiát. De az idealista dialektika az emberiség fejlődésének egész történetét egyfajta nagy filozófiai utópiává változtatja: filozófiai álommá, amelyben megtörténik a külsővé-válás visszavétele a szubjektumba, a szubsztancia átváltozása szubjektummá.

Az 1805—1806-os előadásokban Hegel igen egyszerűen és kifejezően jellemzi a külsővé-válásnak ezt a folyamatát: „*α)* a munkában k ö z v e t l e n ü l dologgá teszem magam, formává, amely l é t. *β)* ezt a meghatározott létemet ugyanígy külsővé teszem, valami t ő l e m i d e g e n n é és e l j u t o k benne magamhoz."[135] Hegelnek ez utóbbi észrevételei a cserére vonatkoznak. A pénz már az ezt megelőző idézetekben is döntő szerepet játszott. Miközben tehát Hegelnek a tőkés társadalomra és e társadalom mozgástörvényeinek lényegére vonatkozó nézeteit vizsgáltuk, eljutottunk a politikai gazdaságtan legmagasabb kategóriáihoz, a cseréhez és az áruhoz, az értékhez, az árhoz és a pénzhez.

[135] Realphilosophie, Band II. p. 217.

Hegel lényegében itt is a Smith-i gazdaságtan talaján áll. Marx kritikájából tudjuk viszont, hogy e jelentős nemzetgazdász belső ellentmondásai éppen itt jóval nyilvánvalóbban napvilágra kerülnek, mint a munkával és a munkamegosztással kapcsolatos fejtegetéseiben. És ilyen körülmények között magától értetődő, hogy a Smithtől való függőség a gazdasági kérdésekben itt sokkal kevésbé válik Hegel előnyére, mint amikor a munkáról és a munkamegosztásról volt szó. Az akkori Németországban nem létezett a kapitalizmusnak olyan gazdasági realitása, melynek önálló megfigyelése és önálló feltárása lehetővé tette volna Hegel számára, hogy a kategóriák megítélésében kritikai viszonyt alakítson ki Smithszel szemben. Hisz Hegel nagysága pontosan abban áll, hogy nem tartja magát gazdaságilag az elmaradott Németország valóságához, hogy a gazdasági kategóriák filozófiai feldolgozása nála alapjában nem a német gazdasági állapotokat tükrözi, hanem olyan kísérlet, mely az olvasmányok révén gondolatilag elsajátított angol állapotokat próbálja filozófiailag feldolgozni. A magasabb, bonyolultabb és a polgári gazdaságtanban szükségképpen ellentmondásos kategóriák esetében ennek az a következménye, hogy Hegel részint szolgaian követi ezeket az ellentmondásokat, anélkül, hogy ellentmondásos voltukat konkrétan és tartalmilag felismerné, átlátná és ezáltal a dialektika szintjére emelné, részint pedig arra kényszerül, hogy valamilyen német szemléleti anyaghoz forduljon, és ennek az anyagnak megfelelően azután gondolatilag is az elmaradott Németország gazdasági fejlettségének színvonalán mozogjon.

Ez a helyzet világosan megmutatkozik Hegel legkülönbözőbb gazdasági fejtegetéseiben. A legkirívóbban pedig akkor, amikor a gazdasági állapotok reális jellemzése során ő, aki — mint láttuk — annyira helyesen és dialektikusan megérti az angol ipari forradalom általános filozófiai jelentőségét, a kereskedelemben, a kereskedőben látja meg a tőkés fejlődés központi figuráját. Még ott is, ahol Hegel igen helyesen a tőke koncentrációjáról beszél, ahol felméri a tőkekoncentráció feltétlen szükségszerűségét a kapitalizmusban, ez a koncentráció a kereskedelmi tőke koncentrációjaként jelenik meg előtte: „A gazdagság úgy kap erőre, ahogyan minden tömeg. A gazdagság felhalmozása részben véletlenen keresztül történik, részben az általánosság, az elosztás révén. A gazdagság vonzó pont olyan módon, hogy pillantását az általános többire veti, gyűjtöget maga körül — miként a nagy tömeg magához vonzza a kisebbet. Akinek van, annak adatik. A szerzés olyan s o k o l d a l ú — mindenütt jövedelmező — r e n d s z e r r é válik, amilyent e g y k i s ü z l e t n e m t u d f ö l h a s z n á l n i."[136] Ezek a gondolatok elég általános síkon mozognak. De Hegel számos más megnyilatkozásából világosan kiderül, különösen a társadalom rendi felépítésének elgondolásából, amelyet később részletesen megvizsgálunk, hogy amikor Hegel a koncentrációra, a nagytőkére gondol, akkor ezen mindig

[136] Uo., p. 232. sk.

kereskedelmi tőkét ért. Így például „Az erkölcsiség rendszeré"-ben a gazdasági életen belül „az általánosság legmagasabb pontjá"-nak nevezi a kereskedelmet.[137] Ha meggondoljuk, hogy a korabeli Németországban a legnagyobb iparágat, a lenszövést többnyire a bedolgozási rendszer alapján szervezték, akkor Hegelnek ezek a nézetei senkit sem lephetnek meg.

Effajta okok magyarázzák Hegelnél azokat az ingadozásokat és tisztázatlanságokat, amelyek a döntő gazdasági kategóriák meghatározásában, különösen az érték meghatározásában mutatkoznak. Hegel sohasem értette meg a klasszikus értékelmélet döntő mozzanatát, nevezetesen a munkás kizsákmányolását az ipari termelésben. Mindenekelőtt erre vonatkozik Marx fent említett bírálata, hogy tudniillik Hegel csak a munka pozitív oldalait veszi át a klasszikus gazdaságtanból, a negatívakat nem. Láttuk, hogy Hegel világosan látja és nyíltan kimondja a szegénység és gazdagság ellentétének szociális tényét; de ezt az ellentétet már őelőtte is kimondta néhány haladó angol és francia publicista, akiknek szintén sejtelmük sem volt a munkaértékelméletről.

Hegelnek ez a zavarossága tükröződik magának az értékfogalomnak a meghatározásában is. Ide-oda ingadozik az értékfogalom szubjektivitása és objektivitása között anélkül, hogy végleges döntésre jutna. A későbbi előadásokban például olyan szubjektivisztikus megnyilatkozásokkal találkozhatunk, mint: „az érték az *én véleményem* a dologról"[138]. Jóllehet Hegel ugyanebben a műben, akárcsak korábbi írásaiban, olyan meghatározásokat adott, melyekből világosan kitűnik, hogy az értéket objektív gazdasági meghatározottságként igyekszik megérteni. Már „Az erkölcsiség rendszeré"-ben azt írta például, hogy az érték lényege valamely dolognak a másikkal való egyenlőségében áll, „valamely dolog és egy másik dolog eme egyenlőségének elvonatkoztatása, a konkrét egység és jog az *érték*; vagy még inkább az érték maga az egyenlőség mint elvonatkoztatás, az eszményi mérték; míg a valóságban megtalált, empirikus mérték az *ár*"[139].

De ezek a tisztázatlanságok és ingadozások, valamint a gazdasági és jogi kategóriák összekeverése, amit a fenti idézetben láthattunk, és amiről később még részletesen szó lesz, nem akadályozzák meg Hegelt abban, hogy valamennyi gazdasági kategória esetében komolyan utánajárjon az objektív és a szubjektív, az általános és a különös dialektikájának. Ezáltal olyan dialektikus mozgalmasságot visz a gazdasági kategóriákba, amely a gazdaságtan klasszikusainál is csak objektíve volt jelen, csupán — a hegeli terminológiát használva — magábanvalóan, de nem számunkra-valóan. A fiatal Engels „Német—francia évkönyvek"-beli zseniális tanulmánya az első, amelyben negyven év múltán ismét felbukkan a gazdasági kategóriák

[137] Lasson, p. 474.
[138] Realphilosophie, Band II., p. 217.
[139] Lasson, p. 437.

dialektikus felépítése és dialektikus összefüggése; Engels persze mind gazdaságilag, mind filozófiailag egész más szinten értelmezi ezeket a kategóriákat.

Hegel egyhelyütt az értéket elemzi, és azt mondja: „A fogalom mint önmagát mozgató, önmagát az ellenkezőjében megsemmisítő, a másik szembenállót a korábban birtokolt helyébe felvevő; mégpedig bizonyára olymódon, hogy az előbbi eszmei, a most helyébe lépő pedig valóságos legyen... azok az eszmények, melyek itt természet szerint az elsők, az eszmény a gyakorlati szférában az élvezet előtt. A felcserélés külsődlegesen kettős, vagy még inkább önmaga ismétlése; hiszen az általános objektum, a fölösleg, továbbá pedig a szükséglet különössége, anyaga szerint valami objektum, két formája pedig szükségképpen ugyanannak az ismétlése. De a fogalom, a lényeg, maga az átváltozás... és ami benne abszolút, az a szembenállók azonossága..."[140]

A gazdasági kategóriáknak ez a dialektikája ennél is világosabban megmutatkozik a pénz elemzése kapcsán, ahol az olvasó egy másik példán is láthatja, hogy a tőkés társadalom gazdasági felépítése Hegelnél a kereskedelemben éri el csúcspontját. Hegel azt mondja a pénz szerepéről: „Valamennyi szükséglet bele van foglalva ebbe az egybe. A szükséglet dolga pusztán e l k é p z e l t, élvezhetetlen valamivé vált. A t á r g y tehát itt olyan, hogy tisztán csak j e l e n t é s é b e n áll fenn, és immár nem m a g á b a n v a l ó á n, azaz a szükségletért. Éppenséggel valami b e l s ő. A kereskedőrend érzülete tehát a l é n y e g és a d o l o g egységének eme értelme; az ember annyira valóságos, amennyi pénze van. A képzelődés eltűnt; a jelentésnek közvetlenül meghatározott léte van; a dolog l é n y e g e maga a dolog; az é r t é k a csengő pénzdarab. Ez az ész formális elve. (De ez a pénz, amely minden szükséglet j e l e n t é s e, maga is k ö z v e t l e n d o l o g) — az elvonatkoztatás az egyes ember minden különösségétől, jellemétől stb., ügyességétől. A szellemnek ez a keménysége a kereskedő érzülete, amelyben a különös, teljesen külsővé-válva, többé nem érvényes, csak a szigorú j o g. A cserét jutalmazni kell, tönkremehet bármi, akár a család, a jólét, az élet stb., tökéletes könyörtelenség... A szellem tehát úgy vált tárggyá a maga elvonatkoztatásában, mint é n n é l k ü l i belső. De ez a belső maga az én, és ez az én maga az ő meghatározott léte. A belső alakja nem a halott dolog: a p é n z, hanem ugyancsak é n."[141] Bár e fejtegetések helyenként nagyon homályosak, két igen haladó és mély gondolat mégis világosan kirajzolódik belőlük. Egyrészt Hegel jóval magasabb szinten látja a pénz lényegét, mint a XVIII. század számos angol nemzetgazdásza (például Hume), akik félreismerték a pénz objektivitását, a pénznek, ahogyan Hegel mondja: mint „dolognak" a realitását, és csupán valamilyen viszonyt láttak a pénzben. Másrészt kiderül az is, és számos egyéb részletben úgyszintén, hogy Hegel legalábbis sejtette azt a problémát,

[140] Uo., p. 437. sk.

[141] Realphilosophie, Band II., p. 256. sk.

amelyet Marx a „fetisizmus" kifejezéssel jelölt. Nagy nyomatékkal hangsúlyozza a pénz objektivitását, dologszerűségét, de ugyanakkor világosan látja azt is, hogy a pénz végső lényege mégiscsak az emberek valamiféle társadalmi kapcsolata. Igaz ugyan, hogy ez a társadalmi kapcsolat idealista misztifikáció (én) formájában jelenik meg, de ez semmit sem változtat a helyes összefüggés megsejtésének zsenialitásán, és fényt vet arra, hogy Hegel nagysága mennyire elválaszthatatlan gondolkodásának korlátaitól.

6. A munka és a teleológia problémája

Mielőtt még részletesebben megkezdhetnénk Hegel gazdasági nézeteinek kritikai elemzését, ki kell térnünk egy sajátos problémára, amely nemcsak a klasszikus német filozófia egész történetében játszott döntő szerepet, hanem ugyanakkor egyike azoknak a pontoknak, ahol Hegel, amint erre Lenin rámutatott, a történelmi materializmus előfutárává vált. Különösen fontos e kérdés kapcsán a filozófiatörténet szempontjából, hogy Hegel új és gyümölcsöző kérdésfeltevésének forrása — semmi esetre sem véletlenül — a modern gazdaság problémáinak beható tanulmányozása.

A teleológia problémájáról van szó, a célnak mint a gyakorlat, az emberi tevékenység egyik kategóriájának helyes meghatározásáról. Végleges megoldást ebben a kérdésben is Marx hozott. Az emberi munka lényegét a következőkben határozta meg: „Mi a munkát olyan formájában tételezzük fel, amelyben kizárólag az ember sajátja. A pók a takácséhoz hasonló műveleteket végez, a méh pedig viaszsejtjeinek felépítésével nem egy emberi építőmestert megszégyenít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy a sejtet a fejében már felépítette, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt. A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként meghatározza cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát."[142]

De Marx ezt a gondolatot nem korlátozza a puszta munkafolyamatra, az ember és a természet anyagcseréjére, hanem kiterjeszti az emberi gyakorlat valamennyi területére, kiváltképpen az ember egész gazdasági tevékenységére. Még egy jellemző példát idézünk: Marx a következőt mondja a fogyasztás és a termelés kapcsolatáról: „A fogyasztás hozza létre a termelés törekvését; létrehozza a tárgyat is, amely célmeghatározóan tevékenykedik a termelésben. Ha világos, hogy a termelés szolgáltatja külsőlegesen a fogyasztás tárgyát, akkor ezért éppolyan világos, hogy a fogyasztás t é t e-

[142] Kapital, Band I., Volksausgabe, Moskau 1932. p. 186. — [A tőke I. MEM 23., p. 168—69.]

lezi eszmeileg a termelés tárgyát, mint belsőleges képet, mint szükségletet, mint törekvést és mint célt."[143]

A cél problémája az újkor filozófiájában tökéletesen tisztázatlan volt. A filozófiai idealizmus a célt belevetítette a természetbe, nem lévén tudatában annak, hogy a célkitűzés emberi jellegű; a célokat belevetítette valamiféle „hordozóba", tudniillik istenbe. Istennek kellett célszerűen megteremtenie a világot, és közvetlenül vagy közvetve gondoskodnia kell arról, hogy az általa előírt célok a természetben és a társadalomban megvalósuljanak. Engels joggal gúnyolt minden effajta kérdésfeltevést: „A legmagasabb általános gondolat, amelyhez ez a természettudomány (a XVIII. századig — *L. Gy.*) fellendült, a természeti berendezések célszerűségének gondolata volt, a lapos Wolff-féle teleológia, amely szerint a macskát azért teremtették, hogy megegye az egeret, az egeret azért, hogy megegye a macska, az egész természetet pedig azért, hogy a Teremtő bölcsességét mutassa. Az akkori filozófiák legnagyobb becsületére válik, hogy nem zavartatta magát az egykorú természeti ismeretek korlátozott állapotától, hogy — Spinozától a nagy francia materialistákig — kitartott amellett, hogy a világot önmagából magyarázza, a részletekben való igazolást pedig a jövő természettudományára bízta."[144]

Valójában az volt a helyzet, hogy az újkor jelentős gondolkodói heves és jogos harcot folytattak a teleológia eme koncepciója ellen. Polémiájuk viszont logikus módon elvezetett mindennemű célfogalom merev és tökéletes elvetéséhez. Helyesen felismerték, hogy a célok kitűzése szükségképpen valami szubjektív, valami emberi, ebből azonban valamiféle rossz és elvetendő szubjektivitásra következtettek. Minthogy a metafizikus gondolkodásban, sőt a dialektika első, még kialakulatlan kísérleteiben a kauzalitást és a teleológiát egyáltalán nem sikerült összeegyeztetni, ezért amikor — helyesen — szembeszálltak a hamisan objektivista teleológia teológiai igényeivel, ugyanakkor szükségképpen elvetették a teleológia minden formáját. Így például Hobbes a következőt mondja: „A cél-ok csak olyan dolgok kapcsán jön tekintetbe, melyeknek érzése és akarata van; de a cél-ok ezeknél sem más, miként ez később igazolandó, mint valamilyen ható-ok."[145] Hobbes nagyon helyesen az oksági összefüggésekre vezeti vissza az összes történést, beleértve az emberi történéseket is. Csupán azt nem veszi észre, hogy a célkitűzés ezen az összefüggésen *belül* sajátos helyet foglal el.

Rendkívül hasonló a kérdéshez Spinoza hozzáállása is: „Azt kimutatni, hogy a természetnek nincsen semmiféle maga elé tűzött célja, s hogy valamennyi cél-ok csak az emberek kitalálása, nem kell sok szót vesztegetni...

[143] Zur Kritik der politischen Ökonomie. Stuttgart 1919. Einleitung. p. XXIV. — [Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). Bevezetés. MEM 46/I., p. 18—19.]

[144] Dialektik der Natur. MEGA [Sonderausgabe 1935] p. 661. — [Engels: A természet dialektikája. MEM 20., p. 329.]

[145] Hobbes: Lehre vom Körper („A testről"), X. fejezet. 7. [In: Grundzüge der Philosophie I. Leipzig 1915. p. 128.]

Mégis hozzáteszem még, hogy ez a célról szóló tanítás teljesen feje tetejére állítja a természetet. Mert ami valójában ok, azt okozatnak tekinti, és viszont. Azután, ami természete szerint korábbi, azt későbbinek veszi..."[146] Spinoza persze teljesen világosan látja, hogy az emberi tevékenységben a célkitűzések fontos szerepet játszanak. De ebben, akárcsak Hobbes, ő is csupán szubjektív látszatot fedez fel, s miközben — helyesen — helyreállítja a kauzalitás uralmát, az emberi tevékenységben kioltja mindazt a különös dialektikát, amelyet később Marx feltárt és egyértelműen megfogalmazott. Spinoza azt írja az emberekről: „Ahogy létezésének, úgy cselekvésének sincs sem keletkezési elve, sem célja. Amit pedig cél-oknak neveznek, csupáncsak maga az emberi vágy, amennyiben valamely dolog elvének vagy első okának tekintik. Ha pl. azt mondjuk, hogy az ottlakás volt ennek vagy annak a háznak cél-oka, akkor nyilván azt értjük rajta, hogy az ember elképzelte a házi élet kényelmeit, s ennek következtében vágya támadt ház építésére. Ezért az ottlakás, amennyiben cél-oknak tekintjük, nem egyéb, mint ez a különös vágy, amely valójában ható-ok; ezt pedig azért tekintjük elsőnek, mivel az emberek rendszerint nem ismerik vágyaik okait."[147] Mint látjuk: e szép fejtegetések gyengéje abban rejlik, hogy miközben Spinoza leszögezi az emberi vágy oksági szükségszerűségét, megfeledkezik a munkában megjelenő célkitűzés sajátos dialektikájáról, amely a vágynak a munkán keresztül történő ugyancsak okságilag szükségszerű megvalósításában jelentkezik.

A klasszikus német filozófiában a teleológia problémáját, akárcsak a filozófia más fontos kérdéseinek egész sorát, újból felvetik, és viszonylag magas szinten megindul egyfajta mozgás a dialektika irányában. Ez a mozgás már Kanttal kezdetét veszi. Kant különböző formákban új módon veti fel a teleológia problémáját. Ezek a kanti kérdésfeltevések azonban, mint ezt hamarosan látni fogjuk, nem állnak semmiféle *közvetlen* kapcsolatban azzal a fordulattal, amelyet Hegel visz végbe a teleológia kérdésében. Ennek ellenére, ha futólagosan is, de érintenünk kell Kantnak ezeket a kérdésfeltevéseit. Egyrészt azért, mert ezáltal egy fontos konkrét példa kapcsán meggyőzően visszautasíthatjuk a filozófiatörténet újabb konstrukcióit, amelyek Hegel tanításában nem akarnak meglátni egyebet, mint következetes végigvitelét mindannak, amit már Kant megkezdett, másrészt pedig azért, mert e kérdés újbóli felvetése, a teleológia valamennyi problémájának újbóli cseppfolyóssá válása, közvetve kétségtelenül befolyásolta, vagy legalábbis megkönnyítette a hegeli fordulatot. Az az elképzelés, amely az egész klasszikus német filozófiát osztatlan egységnek tekinti, tudománytalan, elhomályosítja a dialektika lényegi problémáit, és mint ilyent el kell vetnünk. De magától értetődően nem eshetünk az ellenkező végletbe, nem hihetjük azt,

[146] Spinoza: Ethik. Erster Teil. Anhang. Leipzig 1907. p. 37. sk. – [Etika. Első rész. Függelék. Budapest 1969. p. 49.]

[147] Ethik. Vierter Teil. p. 173. — [Etika. Negyedik rész. Id. kiadás. p. 198.]

hogy Hegel filozófiailag mintegy légüres térben dolgozott, minden problémát önerőből vetett fel, és — amennyire ez lehetséges volt — oldott meg.

A teleológia problémájára vonatkozóan Kantnál három különböző új kérdésfelvetéssel találkozhatunk. Mielőtt ezeket a kérdésfeltevéseket röviden jellemeznénk, előre kell bocsájtanunk, hogy Kant éppúgy elutasította a régi teleológiát, mint kora minden jelentős filozófusa. Jóllehet filozófiájában az objektív valóság puszta jelenségvilággá válik, ezt a jelenségvilágot azonban — Kant felfogása szerint — teljes egészében az okság uralja, a teleológia számára nincs benne hely.

Az első terület, ahol Kant ismét beviszi a filozófiába a célfogalmat, az emberi tevékenység, a morál területe. A célfogalomnak ez az alkalmazása a szubjektivizmusnak és az elvontságnak mindazokban a hiányosságaiban szenved, amelyekről már Hegel bírálatából tudomást szereztünk. A cél középponti gondolata, amelyhez Kant itt eljut, az, hogy az ember feltétlen öncél, akit semmilyen körülmények között nem lehet eszköznek tekinteni valamilyen más cél érdekében. Ez a Fichte által még radikálisabban továbbvitt tanítás nyilvánvaló ideológiai lázadás az ellen a bánásmód ellen, amellyel a feudális abszolutizmus az embert kezelte; olyan morál, mely a francia forradalom korszakának hangulatát tükrözi német-idealista módon.

Objektíve azonban ez az elmélet ismétcsak áthidalhatatlan szakadékot teremt az ember és a természet, a célszerűség és az okság között. Amikor Kant és Fichte arra kényszerülnek, hogy a tiszta morál világát valahol és valamiképpen összefüggésbe hozzák az objektív valósággal, akkor — mint ezt Hegel a „Hit és tudás"-ban kimutatja — ellentétes filozófiai szándékuk ellenére ugyanazt a képet festik, mint a régi teleológia. „A régebbi teleológia a természetben minden egyes dolgot célokra vonatkoztatott, amelyek az illető dolgon kívül esnek, úgyhogy mindent csak valami másnak a kedvéért tételeztek... A fichtei teleológia szintén valami másnak a kedvéért létező-ként ábrázolja azt, ami természetként jelenik meg, avégett, hogy közeget és mozgásteret biztosítson a szabad lénynek, és hogy mindaz rommá váljon, amelyen azután e lények felülemelkednek s ilymódon eljutnak rendeltetésükig. Ez a közönséges teleológiai elv, amelyben a természet nem magában-való, hanem csak valami másra való vonatkozásban létezik, amelyben a természet teljességgel szentségtelen és halott, ez az ami közös a fichtei filozófiában és minden más teleológiában."[148] Talán nem érdektelen megjegyeznünk, hogy Hegel kiemeli Voltaire szolgálatait a régi teleológia szatirikus leküzdésében, elismeri e kritika empirikus jellegének jogosultságát, mint „ad hominem" kritikát, amely azzal teszi nevetségessé az eszme és a jelenség filozófiátlan keverékét a régi teleológiában, hogy az egyik ilyen alakkal egy másik hasonló jellegűt állít szembe szatirikus módon.

A filozófiai fejlődésre összehasonlíthatatlanul termékenyítőbben hatott Kant második kísérlete, hogy megtalálja a célfogalom helyes, az emberi

[148] Erste Druckschriften, p. 334. sk.

gyakorlatból kiinduló használatát. Az esztétika kanti megalapozása, a műalkotásnak mint „cél nélküli célszerűség"-nek a meghatározása alapvető jelentőségre tesz szert az egész korszak esztétikai szemléletében. Schiller az objektív idealizmus irányában fejleszti tovább ezt a gondolatot; ez a gondolat lesz a schellingi esztétika módszertani középpontja és jelentős hatással volt Hegel esztétikájára is, aki ezt nem is tagadta. E fejlődés részletesebb elemzése meghaladja munkánk kereteit. (A „Goethe és kora", valamint az „Adalékok az esztétika történetéhez" c. műveimben, ha futólag is, kitértem Schiller esztétikájának erre az oldalára.)

Végül, Kant „Az ítélőerő kritikájá"-ba, ugyanott, ahol esztétikáját lefektette, teljes filozófiai terjedelmében felvette a teleológia problémáját. Ezekben a törekvéseiben arra fekteti a fő súlyt, hogy filozófiailag meghatározza a szerves életet. Kant a következő antinómiát találta maga előtt: egyrészt rendíthetetlenül kitart amellett, hogy a természetben (nála: a jelenségek világában) az okság uralkodik. Minthogy pedig kauzalitás és teleológia kizárják egymást, ez utóbbit ki kell rekeszteni a természet magyarázatából. Másrészt viszont a szerves élet kialakulófélben levő tudománya olyan problémákat vet fel, amelyekkel szemben a mechanizmus régi fogalmi eszköztára szükségképpen csődöt mond. Kant természetesen nem láthatta a valóságos kiutat a szerves élet tudományának ebből a válságából. Sőt, azt a tényt, hogy akkoriban képtelenek voltak ebből kiutat találni, abszolutizálta mint általában az emberi megismerőképesség határát. Azt mondja: „Az emberek számára képtelenség... hogy akárcsak reméljék, hogy még valamikor feltámadhat egy Newton, aki akár egyetlen fűszál létrejöttét képes olyan természettörvények alapján megmagyarázni, amelyeket semmiféle szándék nem rendezett el..."[149]

Kant nem sejthette, hogy fél évszázaddal később Darwin személyében megszületik a „fűszálaknak ez a Newtona". Kant tehát ismeretelméletileg lemondott arról, hogy a szerves élet problémáit filozófiailag valaha is meg lehessen oldani, és ennek megfelelően, amikor megoldást keresett a szerves képződmények belső célszerűségére, s új fogalmakat állított fel ennek magyarázatára, soha nem merészkedett túl az ítélőerő „regulatív" felhasználásán. Arra nézve, amit Kant objektív valóságnak tekintett, továbbra is a mechanikus okság kategóriái maradnak „konstitutívak" (Kantnál: a tárgyat meghatározóak).

Bár Kant megoldása agnosztikus, bár általában az emberi megismerőképesség korlátaivá abszolutizálja a természetismeret akkori határait, de „Az ítélőerő kritikájá"-ban ennek ellenére világosan látható, hogy Kant a dialektika előtt egyengeti az utat, és ha olykor nem is adekvát formában, de felveti a dialektika centrális kérdéseit. Hiszen amikor Kant — abban a formában, hogy megállapítja az értelem korlátait — arról beszél, hogy az

[149] Kritik der Urteilskraft, § 75. Leipzig 1902. p. 277. — [Kant: Az ítélőerő kritikája, 75. §. Budapest 1966. p. 369.]

emberi értelem számára ezek a problémák megközelíthetetlenek, kifejező képet fest a metafizikus gondolkodás korlátairól és helyenként az idealista dialektika korlátairól is. A célszerűség kategóriájának pusztán „regulatív" használatát Kant a következőképpen indokolja: „...a természeti mechanizmus és a természet technikája, azaz a benne levő célkapcsolat között nem találnánk semmi különbséget, ha értelmünk nem volna olyan, hogy az általánostól a különös felé kell haladnia, s így az ítélőerő a különös szempontjából nem képes célszerűséget megismerni, ennélfogva meghatározó ítéletet hozni anélkül, hogy ne volna általános törvénye, amelynek a különöst alárendelheti. De mivel a különös mint olyan az általános tekintetében valami véletlenszerűt tartalmaz, az ész pedig a természet különös törvényeinek összefüggésében mégis egységet követel meg, s ennélfogva törvényszerűségeket is (a véletlennek a törvényszerűségét nevezzük célszerűségnek), és mivel a különös törvényeknek az általánosakból történő levezetése arra való tekintettel, ami azokban véletlenül van meg, az objektumról alkotott fogalom a priori meghatározása révén lehetetlen, így a természet alkotásaiban rejlő célszerűségének fogalma olyan fogalom az emberi ítélőerő számára, mely a természet tekintetében szükséges, de nem magára a tárgy meghatározására vonatkozik, tehát az észnek az ítélőerő számára szolgáló szubjektív elve, amely regulatíve (de nem konstitutíve) nem kevésbé szükségszerűen érvényes e m b e r i í t é l ő e r ő n k számára, mintha objektív elv volna."[150]

Mármost ezzel az emberi megismerőképességgel, ezzel a diszkurzív értelemmel, amelynek számára az általános alá besorolt különös mindig tartalmaz valami megszüntethetetlen véletlenszerűséget, Kant szembeállítja egy másik lehetséges értelem eszméjét. Ez az értelem rendelkezik „a szemlélet teljes spontaneitásá"-val, olyan „intuitív értelem..., mely nem az általánostól halad a különös és így a („fogalmak általi") egyes felé; ennek az értelemnek a számára nem áll fönn az a véletlenszerűség, amely a természet k ü l ö n ö s törvények szerinti termékeinek összhangjában az értelem számára fennáll". Kant felállítja tehát az intelligencia valamilyen különös formájának, az „intellectus archetypus"-nak az eszméjét azzal a nyomatékos megszorítással, hogy ez „eszme" csupán, hogy a megismerésnek ez a módja az emberi értelem számára elérhetetlen.[151]

Világos, hogy Kant itt meghirdette a metafizikus gondolkodás korlátain való túllépés programját. És Németország jelentős gondolkodói, elsősorban Goethe és Schelling lelkesen magukévá tették ezt a programot, s nem nagyon törődtek azzal, amit Kant e megismerési mód elérhetetlenségéről, az emberi megismerés korlátairól ehhez hozzáfűzött. Annak bemutatása, hogy ez az új módszer miként érvényesült a német természetfilozófiában Goethénél és Schellingnél, ismételten kívülesik vizsgálódási körünkön. Ez a kérdés

[150] Kritik der Urteilskraft, § 76. p. 282. sk. — [Az ítélőerő kritikája, id. kiadás, 76. §., p. 373.]

[151] Kritik der Urteilskraft, § 77. p. 284. skk. — [Az ítélőerő kritikája, 77. §., p. 375.]

minden kétséget kizáróan igen szoros összefüggésben áll azzal a filozófiai mozgalommal, amely Goethétől és Schellingtől indult ki, és amelyre „Az ítélőerő kritikája" nagy hatást gyakorolt. Külön kutatásokat igényelne, ha meg akarnánk vizsgálni ezen a területen Hegel filozófiai eredetiségét. Annyi azonban bizonyos, hogy Engels, aki egyébként nyomatékosan hangsúlyozza Kant és Hegel alapvető ellentétét, a belső célnak ebben a kérdésében a két gondolkodót közös nevezőre hozza. Azt írja Ernst Haeckellel vitatkozva, aki mereven szembeállítja egymással a mechanizmust és a teleológiát: „Már Kantnál és Hegelnél a belső cél tiltakozás a dualizmus ellen. A mechanizmus az életre alkalmazva gyámoltalan kategória, legfeljebb kemizmusról beszélhetünk, ha nem akarunk teljesen lemondani arról, hogy a neveknek értelmük legyen... A belső cél a szervezetben azután Hegel szerint (Hegel: Logika, 2. kiadás 1841. III. könyv II. szakasz III. fejezet V., 244. old.) a törekvés által érvényesül. Pas trop fort. A törekvésnek kell az egyes élőt a maga fogalmával többé-kevésbé harmóniába hoznia. Ebből kitűnik, hogy maga az egész belső cél mennyire ideológiai meghatározás. És mégis ebben benne rejlik Lamarck."[152]

Feltehetően ez a futólagos kitérő is megvilágította az olvasó előtt, hogy a kauzalitás és teleológia valamikor oly szilárd ellentétei már a klasszikus német idealizmus Hegel-előtti korszakában is mozgásba jöttek. Mielőtt még rátértünk volna arra a kérdésfeltevésre, amely Hegel sajátos szellemi tulajdona, figyelembe kellett vennünk a dialektikus gondolat fejlődésének ezt az általános miliőjét. A teleológia új megfogalmazása Hegelnél a munka kérdésével összefüggésben merül fel. Mégpedig ott, ahol rátér az emberi szerszámhasználatra. Vizsgálódásainak most a legérettebb formáját, az 1805—1806-os előadások megfogalmazásait idézzük.

„Ez nem más, mint a tartalom, azért is, mert ez az amit akartak, és a vágyakozás eszköze, a meghatározott lehetősége ennek. A szerszámban vagy a megművelt, megtermékenyített földben olymódon rendelkezem a lehetőség, a tartalom fölött, mint valami általános fölött. Ezért a szerszám, az eszköz előbbre való, mint a vágyakozás célja, amely egyedi; felöleli mindezt az egyediséget.

De a szerszámban még nincs benne maga a tevékenység. A szerszám nehézkes dolog, nem tér vissza sajátmagába. Előbb még dolgoznom kell vele. Beiktattam a cselt magam és a külső dologiság közé, hogy kíméljem magam s ezzel elrejtsem meghatározottságomat, és hogy a szerszámot elhasználódni hagyjam. E következtetés lelke, a szerszámra vonatkoztatva, az én marad, a tevékenység. De ezzel csak mennyiségileg takarítok meg valamit, a kezem mégis megkérgesedik. Szükségszerű mozzanat továbbá a magam-dologgá-tevése; szükséges a törekvés saját tevékenysége még nem a dologban. A szerszámba szintén saját tevékenységet kell fektetni, ön-

[152] Dialektik der Natur. MEGA [Sonderausgabe 1935], p. 221. és 222. — [Engels: A természet dialektikája. MEM 20., p. 485 486.]

tevékennyé kell tenni a szerszámot. Ez olymódon történik, hogy a szerszám *α)* olyan összefonódott a vonal, a fonál mentén, hogy kétoldalúságát felhasználjuk, hogy ebben az e l l e n t é t b e n visszatérjen önmagába. A passzivitás átalakul tevékenységgé, állandó összetartássá. *β)* egyáltalában, hogy alkalmazzuk a természet saját tevékenységét, az órarugó rugalmasságát, a vizet, a szelet, hogy ezek a maguk érzéki meghatározott létében valami egészen mást tegyenek, mint amit tenni akartak, hogy vak működésük célszerűvé váljék, önmaga ellentétévé: a természetnek, a t ö r v é n y e k n e k a maguk külső m e g h a t á r o z o t t l é t é b e n való észszerű magatartása. A t e r m é s z e t t e l m a g á v a l nem történik semmi; a t e r m é s z e t i l é t e g y e s c é l j a i b ó l valami általános lesz. A törekvés itt teljesen visszahúzódik a munkából. Engedi elhasználódni a természetet, nyugodtan szemlélődik, s fáradtság nélkül kormányozza az egészet: c s e l. Az erőszak n y i t o t t oldalát kikezdi a csel éle. Becsületére válik a cselnek a hatalommal szemben, hogy a vak hatalmat megragadja egyik oldalán, úgy hogy ez önmaga ellen fordul; hogy megtámadja, mint meghatározottságot megfogja, hogy tesz a meghatározottság ellen, vagy azt mint mozgást éppenséggel rákényszeríti arra, hogy visszamenjen önmagába, megszüntesse önmagát." Megjegyzés a lap szélén: „Szél, hatalmas folyam, hatalmas óceán, legyőzve, megművelve. Semmi hajbókolás előtte — nyomorúságos érzelgősség, amely az egyeshez igazodik."[153]

Könnyen beláthatjuk Hegel fenti gondolatmenetének hallatlan filozófiai jelentőségét. Az emberi munka dialektikájának konkrét elemzése megszünteti a kauzalitás és a teleológia antinomikus ellentétét, azaz megmutatja, hogy milyen konkrét helyet foglal el a tudatos emberi célkitűzés az oksági összefüggés-egészen *belül* anélkül, hogy Hegel felborítaná ezt az összefüggést, túllépne rajta, valamiféle transzcendens elvre hivatkozva, vagy akár a munkában elveszítené — mint ahogy ez korábban a jelentős gondolkodóknál történt — a célkitűzés sajátságos meghatározásait.

Akárcsak a filozófia minden nagy fordulata, lényegében Hegel felfedezése is rendkívül egyszerű: minden dolgozó ember ösztönösen tudja, hogy a munkaeszközzel, a munkatárggyal stb. nem tehet egyebet, mint amit e tárgyak, illetve kombinációk objektív törvényszerűsége megenged, vagyis a munkafolyamat sohasem léphet túl a dolgok oksági összefüggésein. Az emberek új találmányai pedig csupán azt jelenthetik, hogy rejtett objektív oksági összefüggéseket tártak fel, és azután ezeket a munkafolyamatban működni engedik. A célkitűzés sajátos természete pusztán abban áll, mint ezt Hegel és Marx helyesen látják, hogy a cél az elképzelésben már megvan azelőtt, mielőtt a munkafolyamatot beindítják; a munkafolyamatnak az a rendeltetése, hogy az objektív valóság mind mélyebben megismert oksági összefüggéseinek segítségével megvalósítsa ezt a célt.

[153] Realphilosophie, Band II., p. 198. sk. Vö. még: Lasson, p. 422., és Realphilosophie, Band I., p. 220. sk.

Az, hogy a célkitűzés maga is oksági meghatározottságú — amire Spinoza oly nagy súlyt fektet — igaz és magától értetődő, de ez nem szünteti meg a munkában — mint Spinoza gondolja — a teleológiai összefüggés sajátos természetét. Ellenkezőleg: ez a felismerés — amely elől Hegel sohasem tért ki, hiszen a munkafolyamatot a közvetlen szükségletből eredezteti, és a munkafolyamat tökéletesedésének minden fokát visszavezeti társadalmi okaira, végső soron az embernek arra a törekvésére, hogy kielégítse nélkülözhetetlen szükségleteit — csak még inkább kidomborítja az okságnak és a munka célelvének dialektikus egységét. Hiszen ebből az összefüggésből belátható, hogy az emberi munka célkitűzéseitől függ az is, vajon az emberek mennyire szélesen és mélyen ismerik fel a természet oksági összefüggéseit. Az ember mindinkább megismeri a természet oksági összefüggéseit, hogy ezáltal egyre inkább magát a természetet dolgoztassa. E célkitűzés révén a tárgyaknak más formát és más funkciót, a természet erőinek más irányokat és más hatásmódokat kölcsönöz, mint amilyenek egyébként, a természet spontán oksági összefüggései révén az ember közbeavatkozása nélkül is fellelhetők volnának. De a tárgyaknak és a természeti erőknek ez az új funkciója — Hegel szerint — új és ugyanakkor nem is új. Az ember csak „a természet saját tevékenységét" alkalmazhatja a maga céljaira; a természet lényegéhez, törvényszerűségeihez nem tehet hozzá semmit. De az ember úgyszintén törvényszerű, okságilag meghatározott célkitűzésének közbeavatkozása új, eddig ismeretlen vagy csak véletlenül fellépő működési lehetőségeket csal ki ezekből a törvényszerűségekből. Az emberi munkafolyamat konkrét elemzéséből kitűnik tehát, hogy a kauzalitás és a teleológia antinómiája a valóságban olyan dialektikus ellentmondás, melyben — a maga mozgásában, a maga szakadatlan reprodukciójában — megjelenik valamilyen reális, magában az objektív valóságban bennerejlő összefüggés törvényszerűsége.

Minden további nélkül belátható, hogy Hegel filozófiailag ezzel messze túllépett elődein. Megtette az első lépést az ember és a természet valódi kapcsolatának, valódi kölcsönhatásának filozófiai megértése felé. Kant és Fichte filozófiájában ebben a tekintetben egyfajta elvont dualizmus uralkodott: a természetet egyoldalúan úgy tekintették, mint az emberi tevékenység csupán passzív működési területét vagy puszta korlátozását; ezáltal magát ezt a tevékenységet, ahogy Hegel mondta Fichtéről, az elvont moralitás „tiszta és ocsmány magasába" emelték. Ebből nem sülhetett ki semmi jobb, mint a végtelen progresszus „rossz végtelensége".

Schelling megpróbálja ugyan objektívvá változtatni „Az ítélőerő kritikája"-nak szubjektív elveit, ezt azonban pusztán közvetlen, elvont, deklaratív módon teszi, és ezáltal részint valamiféle misztikába téved, részint megmarad a kanti korlátokon belül. Schelling egy olyan gondolat révén akarja megragadni az ember és a természet egységét, mely önmagában véve valóban nincs híján filozófiai mélységnek: az egész világmindenségben a tevékenység olyan egységes folyamatát látja, melyben az embert és a természetet

mindössze az különbözteti meg, hogy míg a természet tevékenysége öntudatlan, az emberé tudatos. De e gondolat valódi mélységét (és reális korlátját) csak a két tevékenység valóságos konkretizálása világíthatná meg. Schelling számára nem adatott meg az a tudományos lehetőség, hogy megértse, hogyan megy végbe a természetben ez az „öntudatlan teremtés". Amit nem tudott, azt többé-kevésbé szellemes konstrukciókkal pótolta. És az ember tudatos tevékenységét illetően Schelling nem is vállalkozott arra, hogy ezt valóban komolyan megpróbálja konkretizálni. Az emberi tevékenység egyetlen területe, amelyet tényleg behatóan és hozzáértéssel kutatott, a művészi tevékenység volt. Filozófiailag pedig végső soron ez a kutatás is csak arra volt jó neki, hogy az intellektuális szemlélet misztikájához valamilyen felmutatható, reális analógiája legyen. Ez az oka annak, hogy nem képes túljutni a kanti—fichtei végtelen progresszuson. „A tudatos és az öntudatlan tevékenység ellentéte szükségképpen végtelen, hisz ha bármikor megszűnne, akkor megszűnne a szabadság jelensége is, amely egyedül és kizárólag rajta nyugszik."[154] A schellingi teleológiának erre a csattanójára Hegel éppoly nyugodtan alkalmazhatta volna Kant és Fichte elleni elutasító kritikáját.

Ezzel szemben Hegel filozófiájában a munkafolyamat pontos elemzése valóban konkréttá teszi mind magát az emberi gyakorlatot, mind pedig az ember és a természet kapcsolatát. Míg a romantikusok nagy lírai lendülettel szónokoltak az ember és a természet egységéről, Hegel a valóságos összefüggéseket kutatja, és nyersen elutasít mindennemű „nyomorúságos érzelgősséget". „A német ideológiá"-ban Marx erre vonatkozóan azt mondja, „hogy »az embernek a természettel való« annyit magasztalt »egysége« az iparban elejétől fogva fennállt és minden korszakban az ipar kisebb vagy nagyobb fejlettsége szerint másképpen állt fenn..."[155] Kétség sem férhet hozzá, hogy Hegelnek azok a nézetei, amelyekről az előbbiekben szó volt, fontos előrelépést jelentenek az ember és a természet kapcsolatának helyes felismerése irányában.

Az emberi tevékenység dialektikus konkretizálása, amely kifejezésre jut a munka hegeli teleológiájában, egyszersmind azokat a közvetítéseket is felszínre hozza, amelyek az emberi gyakorlatot összekötik a társadalmi haladás gondolatával. A teleológia minden korábbi koncepciója szükségképpen tévesen rangsorolja a célt és az eszközt. A kérdésfeltevés metafizikus jellege a kettő merev szembeállítását eredményezi, s minthogy a cél szükségképpen „eszmei" természetű, minthogy szükségképpen valamilyen tudat elképzelése, ezért minden idealista filozófia feltétlenül az eszköz fölé helyezi. A régi teleológiákat nyíltan teológiai meggondolások késztetik erre, hiszen a célképzet hordozója ebben a rendszerben mindig isten. De Kant és Fichte

[154] Schelling: System des transzendentalen Idealismus. Werke. Erste Abteilung, Band III. Stuttgart—Augsburg 1858. p. 602.

[155] MEGA, I. 5., p. 33. — [Marx/Engels: A német ideológia. MEM 3., p. 27.]

szubjektív idealizmusa szintén nem képes levergődni erről a zátonyról: bármilyen őszinte is az emberi méltóság forradalmi pátosza, amelyen célképzetük alapul, a cél és az eszköz kapcsolata metafizikus és idealista marad náluk.

Azt természetesen Hegel sem vitatja, hogy a közvetlen tudat számára a cél fölötte áll az eszköznek. Hiszen közvetlenül minden ember szükségleteinek kielégítésére törekszik, és az emberek közvetlen tudatában minden munka, minden szerszám stb. úgy jelenik meg, mint e cél eszköze. De Hegel éppen a munkafolyamatnak azt a konkrét objektív dialektikáját mutatta meg, amely szükségszerűen túllép a közvetlen tudatnak ezen az álláspontján. És pontosan ez a túllépés jelenti a haladást. Más összefüggésben idéztük már Hegel kijelentését: „A vágyakozásnak mindig az elején kell kezdenie", és történelemfilozófiájában nyomon követhettük az emberiség fejlődésének nagy útját (Hegelnél: a szellem keletkezéstörténetét), amely a „szolga" munkáján keresztül vezet; míg viszont az, hogy az „úr" megragad a közvetlen élvezetben, a szükségletek közvetlen kielégítésében, az emberiség továbbfejlődésére nézve terméketlennek bizonyul.

A munka hegeli dialektikája rámutat arra is, hogy mindez miért szükségszerű: a munkában, a szerszámban stb. valami általánosabb, magasabbrendű társadalmi elv jut kifejezésre. A természet tágabb és mélyebb megismerésének új területe kerül meghódításra, mégpedig nemcsak az egyes ember számára, hanem az egész emberiség fejlődésének a számára. Mivel ez a folyamat szakadatlanul reprodukálja önmagát, nem valamiféle unalmas végtelen progresszus alakul ki, hanem az emberi társadalom állandó önreprodukciója, egyenlőtlenül bár, de egyre fejlettebbé váló szinteken. Ezért mondhatja Hegel joggal, hogy a szerszám mint eszköz magasabban áll, mint a cél, amelynek érdekében alkalmazzák, mint a vágyakozás, mint a törekvés a szükségletek kielégítésére.

Hegel csak néhány évvel később, a Logikában vonta le mindazokat a filozófiai következtetéseket, amelyek a teleológiának ebből az új értelmezéséből fakadtak. (Részletekbe menően nem tudhatjuk, hogy a Logikának ezekben a fejezeteiben mennyiben hasznosította a jénai feljegyzéseket, de a Logika döntő fontosságú pontjain látni fogjuk, hogy az alapgondolatok a már idézett jénai gondolatmenetekre nyúlnak vissza.) A következőkben idézni fogjuk a Logikából Hegel néhány legfontosabb szisztematikus fejtegetését a teleológiai problémájáról — részint azért, mert véleményünk szerint fontos rámutatnunk arra, hogy a munkafolyamat dialektikus elemzése teremtette meg az alapot kauzalitás és teleológia, elmélet és gyakorlat kapcsolatának későbbi rendszeres kifejtésére a Logikában, részint azért, mert Lenin a hegeli Logika konspektusában épp ezekhez a részekhez fűzött rendkívül fontos megjegyzéseket. Olyan megjegyzéseket fogunk idézni, amelyek teljesen új megvilágításba helyezik a hegeli dialektika és a történelmi materializmus kapcsolatát. Márpedig történelmi szempontból kétségtelenül igen érdekes azt látnunk, hogy Hegelnek azok a nézetei, amelyek Lenin ítélete szerint

Hegelt a történelmi materializmus közvetlen közelébe vezették, gazdasági összefüggések helyes és átfogó elemzéséből születtek; hogy tehát a történelmi materializmus hegeli megközelítései semmi esetre sem véletlenek, valamiféle rejtélyes zseniális intuíció megnyilatkozásai voltak, hanem annak az eredményei, hogy Hegel is ugyanazokkal a tényleges problémákkal viaskodott, amelyeket a történelmi materializmus megalapítói sikeresen leküzdöttek.

Lenin ezt a részletet idézi Hegel *Logikájából*: „Mivel a cél véges, ezért továbbá véges a tartalma; eszerint nem valami abszolút, vagy teljességgel magában- és magáértvalóan ésszerű. Ámde az eszköz a külsőleges középfogalma a következtetésnek, amely a cél megvalósítása; ezért az eszközön nyilatkozik meg a célban rejlő ésszerűség mint olyan, hogy ebben a külsőleges másikban és épp e külsőlegesség által fenntartsa magát. Ennyiben az eszköz magasabbrendű a külső célszerűség véges céljainál — az eke tiszteletreméltóbb, mint közvetlenül az élvezetek, amelyeket az eke szerez, és amelyek a célok. A *szerszám* fennmarad míg a közvetlen élvezetek elmúlnak és feledésbe mennek. Szerszámaiban az embernek hatalma van a külsőleges természet felett, még ha céljai szerint alá van is vetve neki."[156]

Lenin a következő széljegyzetekkel látja el Hegelnek ezeket a fejtegetéseit: „A történelmi materializmus csírái Hegelnél". És: „Hegel és a történelmi materializmus". Majd közvetlenül ehhez a szemelvényhez fűzi a következő megjegyzést: „A történelmi materializmus mint a Hegelnél csírában meglevő zseniális eszméknek — magvaknak egyik alkalmazása és kifejlesztése."[157]

Az az olvasó, aki az eddigiekben nyomon követte fejtegetéseinket, minden egyéb kommentár nélkül látja, hogy a Logikának ezek a gondolatmenetei mindössze rendszerezik a korábban már részletesen idézett jénai gondolatokat, tényleges-tartalmi vonatkozásban azonban ezeken nem lépnek túl. Hegel jénai gazdaságtani munkái több helyütt tartalmazzák még azt a gondolatot is, hogy a szerszámmal végzett emberi munka lényegében következtetés. Lenin ítélete tehát teljes egészében vonatkozik Hegel jénai gazdaságtani gondolatmeneteire.

A Logikában Hegel annyiban fejleszti tovább ezt a gondolatot, hogy a teleológia, az emberi munka, az emberi gyakorlat jelenti a mechanizmus és kemizmus igazságát. Szisztematikus világosság tekintetében ez a megfogalmazás fölötte áll a jénai fejtegetéseknek, de a tárgyi-tartalmi alapokat a jénai vizsgálódások már e tekintetben is magukban hordták. Ennek kap-

[156] Hegel: Werke, Band V., p. 226. — [A logika tudománya, 2. rész. Budapest 1957. p. 346. — Idézi Lenin: Filozófiai füzetek. Összes Művei 29. Budapest 1972. p. 155.]

[157] Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass. Wien—Berlin 1932. p. 109. — [Összes Művei 29., id. kiadás, p. 155.]

csán elsősorban azt kell hangsúlyoznunk, hogy Hegel abból a szempontból vizsgálja a teleológia kapcsolatát a mechanizmushoz és a kemizmushoz, hogy miként vonatkozik a mechanikai és kémiai technika a természet objektív valóságára; a gazdasági termelőfolyamatban látja tehát azt a mozzanatot, amelynek működése révén a teleológia a mechanizmus és kemizmus igazságává válik. Hegelnek ezeket a megjegyzéseit Lenin folytatólagos kommentárokkal látta el, amelyek elvégzik e fejtegetések materialista-dialektikus talpraállítását. Annak érdekében, hogy az olvasó világos fogalmat alkothasson magának ezekről az összefüggésekről, teljes terjedelmükben idézzük Hegel legfontosabb megjegyzéseit és Lenin idevonatkozó bírálatát:

„Hegel

...Ebből adódik az objektív folyamat két előbbi formája alárendelésének természete; a másik, amely a végtelen progresszusban rajtuk rejlik — ez a számukra mindenekelőtt külsőlegesként tételezett fogalom, amely cél; nemcsak hogy a fogalom a szubsztanciájuk, hanem a külsőlegesség is a számukra lényegi, meghatározottságukat alkotó mozzanat. A mechanikai vagy kémiai technika tehát ama jellege folytán, hogy külsőlegesen meghatározott, magától kínálkozik e célvonatkozásnak, amelyet most közelebbről szemügyre kell vennünk."

„Materialista dialektika

Az objektív folyamat két formája: a természet (a mechanikai és a kémiai) és az ember céliránvos tevékenysége. E formák kölcsönviszonya. Az ember céljai eleinte idegeneknek (»másoknak«) látszanak a természethez képest. Az ember tudata, a tudomány (»der Begriff« [»a fogalom«]) a természet lényegét, szubsztanciáját tükrözi, de ugyanakkor ez a tudat külsőleges a természethez képest (nem egyszerre, nem egyszerűen esik vele egybe).

A mechanikai és kémiai technika éppen azért szolgálja az ember céljait, mert az a jellege (állaga), hogy külső feltételek (a természet törvényei) határozzák meg."

Ezek után Lenin a következő megjegyzéssel zárja a hegeli Logika e teljes szakaszának kommentárját: „Valójában az emberi célok az objektív világból születnek és előfeltételezik azt — ott-találják adottként, meglevőként. De az embernek úgy tűnik, hogy céljai a világon kívülről vannak véve, függetlenek a világtól (»szabadság«). //NB: Mindez a »szubjektív célról« szóló §-ban NB//."[158]

Hegelnél ezáltal egészen új módon fogalmazódik meg az emberi gyakor-

[158] Hegel: Werke, Band V., p. 217. — Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass, id. kiadás, p. 107. sk. — [Hegel: A logika tudománya. 2. rész. Budapest 1957. p. 339—40. — Lenin: Filozófiai füzetek. Összes Művei 29., p. 154—55.]

latnak a filozófia rendszerében elfoglalt helye; és feltehetően nem szorul bővebb kifejtésre, hogy nála a gyakorlat koncepciója azon alapszik, hogy a munka, az ember gazdasági tevékenysége bizonyos fokig az emberi gyakorlat ősformája. Miként Marx a Feuerbach-tézisekben mondta, a klasszikus német idealizmus fontos tette volt, hogy kidolgozta a filozófiában a „tevékeny oldalt", amelyet a régi materializmus elhanyagolt. Ez a fejlődés már Kant és Fichte filozófiájában megkezdődik. Ők azonban moralizáló módon eltúlozzák, szertelenül felnagyítják a gyakorlat koncepcióját, és ez az oka annak, hogy rendszerükben kialakul az elméletnek és gyakorlatnak az a merev szembeállítása, a „gyakorlati észnek" az az elvont elszigetelődése, amelynek hegeli kritikáját már ismerjük. De nemcsak a szubjektív idealizmus gyakorlati filozófiájának bírálatával ismerkedtünk meg, hanem Hegel saját pozitív elképzelésével is arra vonatkozóan, hogy az emberi gyakorlat elméletét hogyan kell filozófiailag megalapozni. Emlékeztetjük az olvasót „A szellem fenomenológiájá"-nak elemzésére a munkáról, a szerszámról stb., az „uralkodásról és szolgaságról". Mármost Hegelnek ezek a tendenciái ismétcsak a Logikában tesznek szert átfogó, rendszeres formára, amelyet Lenin Hegel művének konspektusában szintén alapvető módon bírált.

Hegel itt a gyakorlat „eszméjét" veti össze a pusztán elméleti megismeréssel, és a következő eredményekre jut: „A gyakorlati eszmében azonban az ember mint valóságos áll valósággal szemben... Ez az eszme magasabb, mint a szemlélődő megismerés eszméje, mert nemcsak az általánosnak, hanem a teljességgel valóságosnak a méltósága is megilleti."[159] Későbbi fejtegetéseiben Hegel részletesebben is megalapozza a gyakorlati eszmének ezt a konkrét fölényét a pusztán elméleti eszmével szemben, aminek — az olvasó ezt immár egyértelműen belátja — semmi köze a „gyakorlati ész primátusának" kanti—fichtei gondolatához, sokkal inkább ennek egyenes ellentéte. Hegel azt mondja: „Ezt a hiányosságot úgy is lehet tekinteni, hogy a gyakorlati eszméből még hiányzik az elméletinek a mozzanata. Az utóbbiban ugyanis csak az általánosság meghatározása áll a szubjektív, a fogalom által belülről szemlélt fogalom oldalán; a megismerés csak felfogásnak, a fogalom önmagával való, önmagáértvalóan meghatározatlan azonosságának tudja magát; a teljesülés, vagyis a magában- és magáértvalóan meghatározott objektivitás, az elméleti eszme számára valami adott, az igazán-léttel-bíró pedig a szubjektív tételezéstől függetlenül meglevő valóság. A gyakorlati eszmének ellenben ez a valóság, amely egyszersmind leküzdhetetlen korlátként szemben áll vele, a magában- és magáértvalóan semmisnek számít, amely majd csak a jónak céljai által kapná meg igazi meghatározását és egyetlen értékét. Az akarat ezért csak maga áll célja elérésének útjában azzal, hogy

[159] Hegel: Werke, Band V., p. 320—21. — [A logika tudománya, 2. rész. Id. kiadás. p. 415. — Vö.: Lenin: Filozófiai füzetek, id. kiadás, p. 175—76.]

elválasztja magát a megismeréstől, s számára a külsőleges valóság nem kapja az igazán-léttel-bírónak formáját; a jó eszméje ezért csakis az igaz eszméjében találhatja meg kiegészítését."[160]

Lenin teljes terjedelmében kivonatolta ezt a részt, és a következő kritikai megjegyzést fűzte hozzá. „A megismerés... maga előtt találja az igaz léttel-bírót mint a szubjektív véleményektől (»tételezés«) függetlenül meglevő valóságot. (Ez tiszta materializmus!) Az ember akarata, gyakorlata, maga gátolja céljának elérését... azzal, hogy elválasztja magát a megismeréstől és a külsőleges valóságot nem ismeri el igazán-léttel-bírónak (objektív igazságnak). Szükséges a megismerés és a gyakorlat egyesítése."[161]

Vizsgálódásaink középpontjában itt az az összefüggés áll, hogy Hegel pontosan azoknak a kísérleteinek a révén vált a történelmi materializmus előfutárává, amelyekben megpróbálta magáévá tenni a gazdaságtan tárgyát és módszerét, és megpróbálta ellesni a bennük rejlő dialektikát. Mármost ennek az összefüggésnek a kapcsán rendkívül nagy jelentőségűek Leninnek azok a megjegyzései, amelyek közvetlenül vagy csaknem közvetlenül a Logikának ehhez a részéhez kapcsolódnak, amely viszont nyilvánvalóan szervesen nőtt ki Hegel jénai gazdaságtani tanulmányaiból. Közvetlenül a fenti részlethez kapcsolódva Lenin részletesen és egyetértően, persze materialista-kritikai kiigazításokkal, azt mondja a hegeli tanításról, hogy Hegelnek az objektív valósággal való kapcsolatában lényegében a következtetés a gyakorlati elve. Azt írja: „»A cselekvés következtetése«... Hegel szemében a cselekvés, a gyakorlat logikai »következtetés«, logikai alakzat. Ez igaz is! Természetesen nem abban az értelemben, hogy a logikai alakzatnak az ember gyakorlata a más-léte (= abszolút idealizmus), hanem vice versa: az ember gyakorlata, milliárd és milliárd esetben ismétlődve, logikai alakzatokként rögzítődik az ember tudatában. Ezek az alakzatok éppen (és csakis) e milliárdnyi ismétlődés következtében bírnak az előítélet szilárdságával és axiomatikus jelleggel."[162]

És néhány oldallal korábban, de ugyancsak a gyakorlatra és megismerésre vonatkozó hegeli vizsgálódások kritikai kommentárjában, Lenin végső jellemzését adja Hegel és Marx szóban forgó kapcsolatának. Azt mondja: „Mindez »A megismerés eszméje« fejezetben (II. fejezet) — az átmenetben az »abszolút eszméhez« (III. fejezet) —, vagyis Hegelnél a gyakorlat kétségtelenül láncszemként áll a megismerési folyamat elemzésében, mégpedig mint átmenet az objektív (Hegel szerint: »abszolút«) igazsághoz. Marx tehát közvetlenül Hegelhez kapcsolódik (kiemelés

[160] Hegel: Werke, Band V. p. 323—24. — [A logika tudománya, 2. rész. Id. kiadás, p. 417—418. — Vö.: Lenin: Filozófiai füzetek, id. kiadás, p. 178.]

[161] Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass. id. kiadás, p. 138. — [Lenin: Filozófiai füzetek, Összes Művei 29., p. 178.]

[162] Aus dem philosophischen Nachlass, id. kiadás, p. 139. — [Filozófiai füzetek, id. kiadás, p. 179.]

tőlem. — *L. Gy.*), amikor a gyakorlat kritériumát bevezeti az ismeretelméletbe: lásd Feuerbach-tézisek."[163]

Látjuk, hogy Hegelnek a teleológiára vonatkozó új kérdésfeltevése, a célkitűzés összekapcsolása az ember gazdasági tevékenységével és — ebből kiindulva — általában az emberi gyakorlattal, döntő jelentőségű Hegel egész filozófiai rendszerére nézve. Hegel ezáltal megszüntette az elmélet és gyakorlat mechanikus szétválasztását, amelyet Kant és Fichte szubjektív idealizmusa hajtott végre, és objektív összefüggést teremtett az emberi gyakorlat, illetve az objektív valóság között. Az objektivitáshoz való visszatérés magától értetődő módon közeledést jelent korábbi jelentős gondolkodókhoz, mint mondjuk Spinozához vagy Hobbeshoz. De Hegel objektivitása magasabb filozófiai színvonalon áll, mint nagy elődeié, hisz Hegel az objektív valóság koncepciójába belevonta az ember „tevékeny oldalának" dialektikáját, sőt, a hegeli dialektika ismeretelméletében, az objektív valóság megismerésében éppenséggel ez a „tevékeny oldal" játssza a főszerepet. Az elmélet és gyakorlat kapcsolata ebben a koncepcióban élesebb megvilágításba került, mint a filozófia egész eddigi története során bármikor. Olyan szintre jutott, melyhez Marx közvetlenül kapcsolódhatott, és amelyről az elmélet és a gyakorlat kapcsolatát továbbvihette egészen a végleges filozófiai tisztázás fokára.

Elmélet és gyakorlat kapcsolatának ez a jobb megismerése a legmesszehatóbb következményekkel járt a filozófiai rendszer lényegi kategóriáinak dialektikájában. A továbbiakban kissé részletesebben kell foglalkoznunk e kérdések némelyikével (szabadság és szükségszerűség, véletlenszerűség és szükségszerűség). Ennek kapcsán látni fogjuk, hogy e kategóriák helyes dialektikus megismerése ugyanabból a forrásból ered, mint az eddigiekben elemzett új filozófiai felismerések. Ugyanakkor megfigyelhetjük majd azt is, hogy a helyes dialektika határa, az a pont, ahol a valóság mély dialektikája átcsap valamiféle idealista misztifikációba, pontosan ott van, ahol Hegel gazdasági felismerései — különböző okokból — csődöt mondanak, ahol Hegel magának a társadalomnak a megismerésében is misztifikációkba keveredik.

Hegel meglepő tudatossággal közeledik a gazdasági problémák filozófiai vonatkozásaihoz. Már észrevehettük, hogy a gyakorlat problémáját menynyire tudatosan összekötötte a munkával, a gazdasági tevékenységgel. Márpedig Hegel módszertani tisztánlátása semmi esetre sem korlátozódik a részproblémák vizsgálatára. Tudatában van annak, hogy éppenséggel az általában vett gazdaság szférájában mutatkoznak meg a legvilágosabban a cselekvés kategóriái. A természetjogról írott tanulmány bevezető megjegyzéseiben Hegel erről a módszertani kérdésről nyilatkozik; a dolog lényegén semmit sem változtat, hogy Hegel itt a természetjogról és nem kifejezetten a gazdaságról beszél, hisz tudjuk, hogy Hegelnél a gazdasági

[163] Uo. p. 133. — [Filozófiai füzetek, id. kiadás, p. 175.]

kategóriák döntő szerepet játszanak a társadalom egész felépítésében és tudományos vizsgálatában. Hegel itt annak a kérdésnek a kapcsán, hogy a világ miképp reflektálódik a tudomány tükrében, azt mondja, hogy „a legközelebb (áll — *L. Gy.*) a természetjog állapota, mert ez közvetlenül az erkölcsire, minden emberi dolog mozgatójára vonatkozik, amennyiben tehát emez állapot tudománya meghatározott módon létezik, a szükségszerűség alá tartozik, egybe kell esnie az erkölcsi empirikus alakjával, amely éppígy a szükségszerűségben van, és mint tudománynak ugyanezt az általánosság formájában kell kifejeznie"[164].

Szabadság és szükségszerűség problémáját Hegel mindenekelőtt olymódon konkretizálja, hogy mindig valamilyen meghatározott társadalmi-történelmi összefüggésben vizsgálja. Hegelnek a szubjektív idealizmus etikája ellen vívott harca elsősorban — mint láttuk — az ellen irányul, hogy a szabadságfogalom elvont módon el van szigetelve a társadalmi-történelmi valóságtól. Mivel Hegel az egyén egyediségét teszi meg a modern társadalom vizsgálatának alapjául, mivel az egyén közvetlen tevékenységét a klasszikus gazdaságtan kategóriáinak segítségével próbálja megérteni, ezért a társadalom egész önmozgásának totalitása szükségképpen úgy jelenik meg, mint az egyének egyedi és ezért véletlen tevékenységeinek terméke. Az előbbiek során idéztük már Hegel számos gondolatmenetét, amelyekből egyértelműen kitűnik ez az Adam Smith gondolataival tökéletes összhangban álló felfogása. Ha azonban teljesen világos képet akarunk kapni Hegel idevonatkozó nézeteiről, akkor idéznünk kell a gazdaságtannak mint tudománynak egyik későbbi hegeli jellemzését. A véletlenszerűség és szükségszerűség problémáját itt e tudomány alapkérdéseként összegzi. Ez a koncepció tökéletes összhangban áll a jénai fejtegetésekkel, mindössze az az eltérés, hogy a jénai megismerési célok még nem tették Hegel számára szükségessé a gazdaságtanról mint tudományról vallott nézeteinek átfogó kifejtését. A Jogfilozófia gondolatmenete a következőképpen hangzik: „. . . az önkénynek ez a tobzódása általános meghatározásokat termel ki önmagából, és ezt a látszólagos szétszórtságot és gondolattalanságot valamiféle szükségszerűség tartja össze, amely magától lép fel. Eme szükségszerűség felfedezése az államgazdaságtan tárgya, azé a tudományé, amely becsületére válik a gondolatnak, mert a véletlenszerűségek tömegében megtalálja a törvényeket. Érdekes színjáték, amint ezen a területen minden összefüggés visszahat, a különböző szférák csoportokba rendeződnek, más csoportokra hatással vannak és ezek ösztönzik vagy hátráltatják őket. Ez az egymásbafűződés, amely első pillantásra hihetetlen, hiszen látszatra minden áldozatul esik az egyesek önkényének, különösen figyelemre méltó és némi hasonlóságot mutat a bolygórendszerrel, amelyben a szem csupán szabálytalan mozgásokat észlel, de amelynek a törvényeit ennek ellenére meg lehet ismerni."[165]

[164] Lasson, p. 330.

[165] Rechtsphilosophie, § 189. Zusatz. Werke, Band VIII., p. 255. — Lasson, p. 336. — [A jogfilozófia alapvonalai. Budapest 1971. p. 214.]

Hegel tehát az ember társadalmi-történelmi életének konkrét és mozgalmas totalitásán belül ezen az alapon veti fel a szabadság és szükségszerűség kapcsolatának kérdését, és ő az első, aki konkrétan és helyesen meg is válaszolja ezt a kérdést. Engels a következőt mondja a hegeli válaszról: „Hegel volt az első, aki szabadság és szükségszerűség viszonyát helyesen ábrázolta. Számára a szabadság a szükségszerűség átlátása. »A szükségszerűség csak annyiban v a k, a m e n n y i b e n n e m é r t i k m e g.« Nem a természeti törvényektől való álmodott függetlenségben rejlik a szabadság, hanem e törvények megismerésében, és az ezzel adott lehetőségben, hogy tervszerűen, meghatározott célokra hatni engedjük őket."[166] Szabadság és szükségszerűség ilyen értelmezésének az összefüggése alkotja — mint láttuk — a teleológiával kapcsolatos vizsgálódásoknak, és ezzel összefüggésben, általában az emberi tevékenység elemzésének középpontját. A probléma tisztán gazdasági oldalát már ismerjük, és úgyszintén ismerjük — ezzel szoros összefüggésben — az emberi ismeretek gyarapodó fejlődésének dialektikáját, a természet törvényszerűségeinek mint e tevékenység alapjának mind jobb megismerését. Hasonlóképpen arra is emlékszünk, hogy Hegel milyen szenvedélyesen foglalt állást a kanti—fichtei elvont szabadságfogalom mértéktelen felfokozottságával szemben. Most röviden meg kell vizsgálnunk, hogy Hegelnek ez a szemléletmódja hogyan érvényesült a társadalom és a történelem konkrét totalitásának vizsgálatában. Hiszen a hegeli felfogásból eleve az következik, hogy éppen a történelmi élet a szabadság valóságos működési területe, a szabadság és szükségszerűség dialektikájának harcmezeje.

Ismeretes, hogy Hegel érett történelemfilozófiájának középponti fogalma „az ész csele". Prózai nyelvre átültetve ez a kijelentés azt jelenti, hogy noha az emberek maguk csinálják történelmüket, noha a történelmi események valóságos motorja az emberi szenvedélyekben, az emberek egyéni, önző törekvéseiben rejlik, de ezeknek az egyedi szenvedélyeknek a totalitásából, a fő irányt tekintve, *valami más* jön létre, mint amit a cselekvő emberek akartak és amire törekedtek: de ez a más semmi esetre sem jelent valami véletlent, hanem éppenséggel ebben jut felszínre a történelem törvényszerűsége, Hegel kifejezéseivel élve: „a történelemben rejlő ész", a „szellem".

A „csel" terminusának Hegelnél hosszú előtörténete van, amely visszanyúlik a jénai időbe. Emlékezzünk arra, hogy a szerszám elemzésekor, amely módszertanilag rendkívül fontos volt (349. sk. old.), Hegel már használta ezt a kifejezést, hogy filozófiai formát adjon a dolgozó ember és a természet kapcsolatának. Ezzel szoros összefüggésben Hegel a cselnek ugyanezt a fogalmát alkalmazza az államnak és a kormányzatnak az egyes emberrel és különösképpen az emberek gazdasági vonatkozásainak összességével való kapcsolatára. A következő fejezetben részletesen kimutatjuk majd,

[166] Anti-Dühring. MEGA [Sonderausgabe 1935.]. p. 117—18. — [Engels: Anti-Dühring. MEM 20., p. 112.]

hogy ezen a ponton miképp iktatódnak közbe a hegeli gazdaságtan korlátai, az állammal kapcsolatos idealista illúziói; illúziók, amelyek — ezt úgyszintén látni fogjuk — szoros összeköttetésben állnak Hegel általános napóleoni illúzióival.

De Hegel nézetei nem kizárólag ebből a forrásból táplálkoznak. A kor hatása természetesen sajátos hangsúlyt kölcsönöz ezeknek a nézeteknek. De történelmi eredetük sokkal inkább Hobbes és Mandeville társadalomfelfogása, amely szerint az emberek önző és ráadásul gonosz és bűnös szenvedélyeiből, e szenvedélyek kölcsönhatása révén alakul ki a kapitalista társadalom egyensúlya, s ez a kölcsönhatás biztosítja a történelmi haladást is. Mármost ezt az elképzelést a francia felvilágosodás jelentős képviselői gondolatilag továbbviszik és általánosítják a hasznosság filozófiájában (persze, mint Marx rámutatott, szintén idealista és illuzórikus irányban); a Smith-i gazdaságtan alapot teremt mindezeknek az elméleteknek, és a való tényeknek, valamint e tények való összefüggéseinek józan fényében megmutatja, hogy mennyiben érvényesek ezek a nézetek a valóságban.

Hegel társadalomfelfogása ennek az egész fejlődésnek az örökébe lép. E fejlődéssel való közeli rokonságát mutatja a következő részlet az 1805—1806-os előadásokból. „Külsőleg a valóságos persze nem úgy fest, mint az eszmény, mert a megfigyelő a közvetlenhez — a szükségszerűhöz igazodik. El kell tűrni az egyesek erkölcstelenségét, pusztulását, léhaságát, bűnösségét; az állam a csel."[167] Másutt pedig ugyanerről a tényállásról a következőt mondja összefoglalóan: „A kormányzat csele, a többiek önérdekét megengedni — jog, a kereskedő értelme, aki tudja, honnan fúj a szél: haszon — az ő hasznukra fordítani és úgy rendezni, hogy ez az önérdek visszatérjen hozzá."[168]

A polgári társadalom és az állam kapcsolatának általános hegeli elmélete mellett itt az is figyelemre méltó, hogy Hegel ezt a tevékenységet magának a kereskedőnek a társadalomban folytatott tevékenységével hasonlítja össze, és a kormányzat „cselének" fogalmát megpróbálja összehangolni a csel általános gazdasági fogalmával. Hegelnek ez a törekvése még világosabban megmutatkozik ugyanennek az írásnak egy másik széljegyzetében. „Nem a törvényhozó stb. hatalom mesterségessége — az én a legmagasabb rendű. — A szükségszerűség hatalmainak szabad prédája — csel, az egyeseket tevékenykedni hagyni, mindenki önmagáról gondoskodik — belefolyik az általánosba — a szellem magasabb önmagában reflektált-léte. — Biztosíték az önkénnyel szemben; a rendek általános konstitúciója — nem a tartományi rendeké; általános ész — minden egyes folyékonysága. A nép esze ugyanolyan értelmes, mint az intézmények."[169] Mindebből világosan kitűnik,

[167] Realphilosophie, Band II., p. 251.
[168] Uo., p. 262.
[169] Uo., p. 252.

hogy itt Hegelnél két gondolati tendencia küzd egymás ellen, és a meghatározó törvény mindkettő számára a csel elmélete, a szabadság és szükségszerűség hegeli dialektikája. Egyfelől a kormányzat csele a modern polgári társadalom gazdaságának önmozgásával szemben, másfelől az ész csele, amely maga is megjelenik ebben az önmozgásban, és öntörvényűen szabályozza a kapitalista társadalom termelését, reprodukcióját és előrehaladását.

Az eddigiek során többször is elhangzottak már Hegelnek arra vonatkozó nézetei, hogy a világtörténelem menetében hogyan érvényesül a szabadságnak és a szükségszerűségnek ez a dialektikája. Csupán emlékeztetjük tehát az olvasót Hegel korábbi fejtegetéseire: a zsarnok szerepe a történelemben, fellépésének, majd letűnésének szükségszerűsége (316. sk. old.).

Láttuk azt is, hogy Hegel a nagy embereknek, a „világtörténeti egyéniségeknek" a szerepében hasonló dialektikát lát (lásd Richelieu szerepét, 313. old.). Most mindössze Hegel jénai előadásainak egy-két kiegészítő fejtegetését kívánjuk megemlíteni, amelyekben különösen élesen körvonalazódik a történelem hegeli dialektikájában a szabadság és szükségszerűség szoros összefüggése a véletlenszerűség és szükségszerűség problémájával. Egyik előadásában Hegel a művészi zseniről beszél. Nyíltan szembeszáll a lángész romantikus istenítésével és misztifikálásával, amikor igen józan elemzésben mutatja ki a lángész individuális tevékenységének kölcsönhatását a társadalom összmozgásával, a nép életével. „Azok, akiket l á n g é s z n e k neveznek, valamiféle különleges jártasságra tettek szert, melynek révén a nép általános alakjait úgy teszik alkotásuk tárgyává, mint mások valami mást. Amit ők produkálnak, az nem saját találmányuk, hanem az e g é s z nép találmánya, vagy annak a m e g t a l á l á s a, hogy a nép meglelte lényegét. Ami a művésznek mint i l y e n n e k a sajátja, az a formális tevékenység, különleges jártassága az ábrázolásnak ebben a formájában, és még erre is az általános jártasság nevelte. Mintha a munkások egyike volna, akik kőívet építenek, amelynek a váza, láthatatlanul, mint eszme, már készen van. Mindenki felrak egy követ. A művész úgyszintén. Csak véletlen, hogy ő rakja fel az utolsót; ha felteszi ezt a követ, az ív megtartja önmagát. Amint felrakja, látja, hogy az egész valójában ív, kimondja ezt s ő lesz a feltalálója."[170]

Még ennél is világosabb ugyanez az összefüggés Hegel egy másik egykorú előadásában, amelyben kifejezetten a jelentős személyiségnek a történelemben, különösen az átmeneti korszakokban játszott szerepéről beszél. „Ezek a megfontolt természetek nem tesznek egyebet, mint kimondják a szót, és a népek követni fogják őket. Azoknak a nagy szellemeknek, akik képesek erre, ahhoz, hogy képesek legyenek rá, meg kell t i s z t u l n i u k az előző alak minden sajátszerűségétől. Ha a művet a m a g a totalitásában akarják végrehajtani, akkor a m a g a egész totalitásában fel is kell fogniuk. Lehet, hogy csak az egyik végét fogják meg és előre

[170] Rosenkranz, p. 180.

viszik. De mert a természet az egészet akarja, ezért letaszítja őket a csúcsról, ahová magukat állították, és más embereket állít oda; ha pedig ezek is egyoldalúak, akkor még sok mást, mindaddig, amíg az egész mű kész nincs. De ahhoz, hogy egyetlen ember vigye véghez, ahhoz az egészet fel kell ismernie s ezáltal meg kell tisztulnia minden korlátozottságtól."[171]

Hegelnek ezekben a fejtegetéseiben megmutatkozik persze gondolkodásának az a korlátja is, amelyről hamarosan részletesen szó lesz: a történelmi folyamatot mint egészet misztifikálja, és valamiféle tudatos hordozónak, a „szellemnek" tulajdonítja. Ezen a korláton belül világosan kitűnik azonban, hogy Hegel mennyire józanul és dialektikusan szemléli a „világtörténeti egyéniség" és a történelmi folyamat összefüggését, mennyire határozottan alárendeli egyrészt a jelentős személyiség történelmi szerepét annak az objektív feladatnak, amelyet a társadalom tűz ki saját fejlődésének objektív feltételeiből kiindulva. Másrészt kiderül az is, hogy Hegel világosan látja a véletlen szerepét azoknak az embereknek a kiválasztásában, akik valamilyen világtörténetileg fontos politikai, művészi stb. feladat megoldását vállalják.

Ez a tisztánlátás teszi Hegelt ezen a területen is a történelmi materializmus egyik előfutárává. Persze Marx és Engels Hegelt messze túlhaladva, materialista módon konkretizálták a véletlenszerűség és szükségszerűség eme dialektikáját, és a történelmi materializmus valóban tudományos nyelve segítségével túlléptek a történelmi folyamat misztifikált felfogásán. Csak a II. Internacionálé vulgáris marxistáinál bukkant fel újra a történelmi szükségszerűségnek az a mechanikus felnagyítása, amely a történelemből teljesen száműzte a személyiségnek, az egyes egyének emberi aktivitásának szerepét, és a szükségszerűségből (az opportunizmus hasznára) automatát csinált, amely emberi tevékenység nélkül működik. Lenin és Sztálin megtisztították a történelmi materializmust ettől a mechanikus leegyszerűsítéstől, és Marx és Engels tanítását ebben a tekintetben is helyreállították és továbbfejlesztették.

De már az öregedő Engels is kénytelen volt ideológiai küzdelmet folytatni a történelem mechanizálásának és vulgarizálásának ez ellen a formája ellen. Most egy részletet idézünk Heinz Starkenburghoz intézett leveléből, amelyben nemcsak helyreigazítja a hamis elméletet, hanem egyszersmind világosan rámutat arra is, hogy milyen messzire jutott Hegel ezeknek az összefüggéseknek a helyes felismerésében, hogy mennyiben készítette elő módszertanilag a talajt a történelmi materializmus számára. Engels itt a szükségszerűség és a véletlenszerűség dialektikájából indul ki, és a következőket mondja: „Itt kell azután tárgyalnunk az úgynevezett nagy embereket. Hogy ez vagy az a nagy ember és éppen ez, ebben a meghatározott időben, ebben az adott országban fellép, természetesen merő véletlen. De ha ki-

[171] Uo., p. 189.

küszöböljük, fellép pótlásának szükséglete, és ez a pótlás, jól vagy rosszul, előbb-utóbb adódik. Hogy éppen Napóleon, ez a korzikai volt az a katonai diktátor, akit a saját háborúi következtében kimerült francia köztársaság szükségessé tett, az véletlen volt; de hogyha nem lett volna Napóleon, akkor más töltötte volna be az ő szerepét, azt bizonyítja az a tény, hogy mindig akadt ember, amikor szükség volt rá: Caesar, Augustus, Cromwell stb. Ha Marx volt is az, aki a materialista történelemfelfogást felfedezte, Thierry, Mignet, Guizot és valamennyi angol történetíró munkái 1850-ig arról tanúskodnak, hogy törekedtek erre, és az a tény, hogy Morgan is felfedezte ugyanezt a felfogást, azt bizonyítja, hogy az idő megérett erre, és hogy fel k e l l e t t fedezni."[172]

Hegel nem ismerte az osztályharcot mint a társadalom és a történelem mozgatóját. Ez volt az a döntő korlát, amely megakadályozta abban, hogy a szükségszerűség és a szabadság, a szükségszerűség és a véletlenszerűség kapcsolatáról kialakított — általános filozófiai szempontból — helyes koncepciót konkrétan és az igazsághoz hűen alkalmazza a történelmi folyamatra. Hegelnek megvolt az egyetemes tudása és az a kellőképpen józan és elfogulatlan látásmódja, amely egyes esetekben lehetővé tette a számára, hogy felismerje a társadalom osztályellentéteit. (Gondoljunk csak a gyárak és a szegénység keletkezésének összefüggéséről kifejtett nézeteire, 337. old.) Általános társadalom- és történelemszemlélete mégis olyan, hogy nem látja a társadalomban az osztályellentétek mozgató szerepét, nem beszélve arról, hogy mozgástörvényeikből általános módszertani következtetésekre jutna.

Az egyes államok tehát úgy jelennek meg a hegeli történelemfilozófiában, mint egységes és zárt egyéniségek. Igaz ugyan, hogy Hegel látja: az ilyen egyéniségek mögött társadalmi fejlődési folyamatok rejlenek. Gondoljunk csak arra, amikor Franciaország egységét és Németország szétdaraboltságát a feudalizmus felbomlásának eltérő menetére vezeti vissza. Ezeknek a helyes belátásoknak azonban nincsenek módszertanilag végigvitt következményei. A világtörténelem lényegében mégiscsak az önmagukban „egységes" nemzetek és államok egymás közti hatalmi harcaként jelenik meg.

Mármost Hegel ezt a harcot éppoly józanul szemléli, mint amilyen józanul szemlélte azt a gazdasági harcot is, amelyet a polgári társadalomban az egyének egymás között folytatnak. „A szellem fenomenológiájá"-ban ez a harc úgy jelenik meg, mint a „szellemi állatvilág". Olymódon elemzi ezt, mint a természeti állapotnak, a hobbesi mindenki mindenki elleni harcának visszatértét, sőt tulajdonképpeni alakját. Látni fogjuk, hogy Hegel társadalomfilozófiájában a gazdasági összefüggések — amelyek magábanvalóan szintén valamiféle „bellum omnium contra omnes"-t képviselnek — jogi szabályozása rendkívül fontos, sőt messze túlbecsült szerepet játszik; jól-

[172] Engels an Starkenburg, 1894. I. 25. Marx/Engels, Ausgewählte Briefe. Moskau—Leningrad 1934. p. 412. — [Engels levele Starkenburghoz 1894. január 25-én. Marx/Engels: Válogatott levelek. Budapest 1950. p. 547. Az újabb kutatások szerint a levél címzettje valójában W. Borgius volt.]

lehet a jogi szabályozás lehetőségéről és szükségszerűségéről vallott felfogása — magától értetődő módon — gyökeresen különbözik Kant és Fichte felfogásától. De amikor valamely nép, valamely társadalom állammá szerveződik, akkor Hegel szemében nincs többé lehetőség arra, hogy az államegyének közti kapcsolatokat bármiképp szabályozzák. 1805—1806-os előadásaiban a következőt mondja: „Az egész olyan egyén, nép, mely szembefordult a másikkal. Az egyének egymással szembeni közömbös állapotának visszaállítása, a természeti állapot, csak ekkor reális. Ez a viszony részint az egymástól független egyének nyugodt fennállása, szuverenitás, részint szerződések révén való összekötöttség. A szerződések azonban nem rendelkeznek a valóságos szerződés valóságával, nincs meg bennük a valóság jelenvaló hatalma, hanem éppenséggel a népegyéniség az általános, a jelenvaló hatalom. Ezeket tehát nem lehet polgári szerződések módjára tekinteni; nincs bennük kötelező erő, bármi megszünteti őket. Örök csalás: megállapodásokat kötni, elkötelezve lenni, és ezt a kötelezettséget újból veszni hagyni."[173]

Később látni fogjuk, hogy Hegel jénai történelemfilozófiájában milyen nagy és hangsúlyozott szerepet játszik épp a háború. Hegel persze a háborút is józanul és történetileg szemléli, noha jelentőségét napóleoni módon túlbecsüli. Egyrészt, mint ezt a fenti idézet zárómegjegyzéseiből láthatjuk, vitatkozik az örök béke kanti utópiájával. Másrészt távol áll attól, hogy felüljön az egyes hadviselő felek szónoklatainak. Tökéletesen tisztában van azzal, hogy pragmatikus értelemben a támadó és a védekező háború mennyire viszonylagos. Mindenki azt állítja, hogy védekezik, hogy ő a megtámadott. Márpedig a kérdést ezen a síkon egyáltalában nem lehet eldönteni. Az alkotmányról szóló írásában olvashatjuk: „Minden fél jogokra alapozza a magáét, és a másikat valamilyen jog megsértésével vádolja... A közvélemény állást foglal, mindegyik párt azt állítja, hogy a jog az ő oldalán áll, és mindkét pártnak igaza van, és éppen maguk a jogok kerülnek ellentmondásba egymással."[174]

Hegel következetesen arra az álláspontra jut, hogy az államok közötti harcok közvetlenül hatalmi harcok, isten és a világszellem pedig mindig az erősebb hadseregek élén áll. A történelmi tények vizsgálatának ezt a józan realizmusát az imperializmus korszakának ideológusai arra használják, hogy Hegelt a Treitschke-féle eszme nélküli „hatalmi politika" előfutárává tegyék (Meinecke, Heller stb.). Ezek az urak mindössze két „apróságról" feledkeznek meg. Egyrészt arról, hogy jóllehet Hegel nem ismeri az osztályharc tényét, az, hogy valamely állam hatalomra tesz szert, ez nála mégsem olyan, mint derült égből a villámcsapás és nem is valamiféle „lángész" műve. Elegendő ha csak Franciaország és Németország korábbi szembeállítására gondolunk, és máris világosan látjuk, hogy Hegel szemében a közvetlen

[173] Realphilosophie. Band II., p. 260 sk.
[174] Lasson, p. 99. sk.

hatalompolitikai fölény nagyon is közvetett valami volt; mindig határozottan törekedett arra, hogy feltárja azokat a közvetítéseket, azokat az objektív társadalmi körülményeket, amelyek e mögött a közvetlenség mögött húzódnak. És amikor később a jéna—auerstedti csatában (1806) Poroszország lesújtó veresége után minden rokonszenvével Napóleon oldalára áll Poroszországgal szemben, akkor ez semmi esetre sem a francia császár „nagyobb hatalmának" csodálata, hanem szimpátia a francia forradalom társadalmi öröksége iránt és megvetés a korhadt feudális Poroszországgal szemben.

Ez a példa már átvezet a másik szemponthoz, amelyet szintén érvényesítenünk kell Meinecke, Heller és a többiek történelemhamisításával szemben. Ezek az urak tökéletesen megfeledkeznek arról, hogy Hegel forradalmi korszak ideológusa volt, a nagy modern nemzetek forradalmi megszületésének koráé. Ezt a folyamatot Hegel joggal tekintette haladónak. E folyamat történelmi dialektikájában, amely a valóságban sokszor nagy háborúk formájában zajlott, Hegel azt a természeti állapotot látta, amelyben a hatalmi viszonyok közvetlen dialektikájából megvalósul a szellem továbbfejlődése a legmagasabb szintre. Ezt a legmagasabb szintet Hegel valamilyen nagy nép nemzetté konstituálódó modern polgári társadalmában fedezte fel. Ez a gondolat lényegében helyesen értékeli a kor alapvető problémáját, és Hegel nagyfokú éleslátással követte azt a folyamatot is, amelynek során ez a dialektika a világtörténelem látszatra véletlen, látszatra önkényes részeseményeiben szükségszerűen érvényre jut.

Természetszerűen a hegeli történelemfelfogás korlátja jelenik meg abban, hogy részint ezzel a perspektívával lezárult Hegel történelemfilozófiai látóhatára, részint pedig abban, hogy — mint ezt később részletesen látni fogjuk — Hegel sem tudott gondolatilag felülemelkedni a német nemzeti egység kialakulásának akkori reális ellentmondásain, hogy gondolatrendszere csupán egyik végletét tükrözi azoknak a megoldatlan ellentmondásoknak, amelyek akkoriban a németországi demokratikus forradalomnak ebben a középponti kérdésében (Lenin) mutatkoztak.

Mindennek sem történetileg, sem filozófiailag nincs semmi köze Bismarckhoz és különösen a német imperializmus „hatalmi politikájához". Meinecke, Heller és a többiek hasonló történelemhamisítást követtek el, mint a világháború alatt a különböző szociálimperialista opportunisták, akik — történelmietlenül — az imperialista világháborúra vonatkoztatták Marx és Engels kijelentéseit a nemzeti felszabadító háborúk valóságos progresszivitásáról, hogy ezt mint állítólag „jogos", „nemzeti" háborút védelmezzék és támogassák. Persze az idézetekkel való szofista ügyeskedés Hegel bizonyos tisztázatlanságait, homályosságait és ellentmondásait ürügyül használhatja ehhez a történelemhamisításhoz, míg Marxnál és Engelsnél erre még ürügyet sem lehet találni. Ez utóbbiak nézeteinek kiforgatása azonban azt mutatja, hogy az imperialista hamisítások egyáltalán nem az alkalmon múlnak, hanem az imperializmus apológiájának a szándékán.

A hegeli történelemkoncepció fő vonalának tehát el kell vezetnie az emberi

gyakorlat megvalósulásának konkrét területére, s mint e gyakorlat tetőpontjáig, annak a valóságos történelmi fejlődési folyamatnak a filozófiai megértéséig, amely szükségszerűen elvisz a modern polgári társadalom kialakulásához. Ez a szükségszerűség — mint láttuk — az emberek cselekvéseiből, törekvéseiből és szenvedélyeiből keletkezik, amelyekből a szükségszerűség és szabadság dialektikája révén más, általánosabb és magasabbrendű eredmények állnak elő, mint amit az emberek cselekvéseik elé célul tűztek. A szükségszerűség és szabadság konkrét dialektikája tehát Hegelnél azt jelenti, hogy ezek az individuális szenvedélyek, ezek az önző törekvések éppolyan szükségszerűen szolgálják a történelmi fejlődés megvalósulását, mint amennyire az eredményeik mást és többet jelentenek, mint e közvetlen mozgató erők tartalma és szándéka volt. Ez a koncepció messze túllép a szubjektív idealizmus morálján csakúgy, mint történelemfelfogásán. A történelmi mozgás Hegelnél nem végtelen progresszus, hanem a fejlődés konkrét menete; társadalom és történelem nem elvont törekvések, amelyeket a még elvontabb „tiszta akarat" hoz létre.

Schelling bizonyos fokig Hegel előtt járt abban a törekvésben, hogy mind a gyakorlati, mind a történelmi szférában leküzdje a szubjektív-idealista koncepciót. Azzal, hogy átalakította „Az ítélőerő kritikájá"-nak teleológiai elveit, Schelling el akart jutni a természet és a történelem fejlődésének konkrét és egységes felfogásához. E kísérlete során Schelling egy ízben közel kerül a dialektikus megértéshez, amikor ugyanis megsejti, hogy a történelemben más és több valósul meg, mint ami a cselekvő emberek szándékában állt. Schelling a „szabadságnak valamiféle rejtett szükségszerűséghez való feltételezett viszonyá"-ról beszél, „melynek erejével az emberek a saját szabad cselekvésük révén, és mégis akaratuk ellen, szükségképpen okaivá válnak valami másnak, amit sohasem akartak, vagy megfordítva: amelynek erejével valami szükségképpen kudarcba fullad és meghiúsul, amit az emberek szabadon és minden erejükkel akartak"[175]. De Schellingnél ezekből a helyes sejtésekből nem tud semmiféle valóságos felismerés kibontakozni. A szükségszerűséget, amelyről beszél, mint a „tudattalant" tökéletesen mereven szembeállítja a szabadsággal, mint valami tudatossal. Ez a merevség Schellingnél odáig megy, hogy abból az előfeltevésből, amely szerint a „tudattalan" a történelmi objektivitás elve, azt a következtetést vonja le: „Márpedig az egyenesen lehetetlen, hogy tudattal teremtsenek valami objektívet..."[176] A szabadságnak és a szükségszerűségnek, a tudatnak és a tudattalannak ez az elvont és merev szembeállítása kizárja a gyakorlat konkrét dialektikájának minden lehetőségét; a tudatos és a tudattalan elvont elvei között csak valamiféle misztikus ál-dialektika jöhet létre.

[175] System des transzendentalen Idealismus („A transzcendentális idealizmus rendszere"). Werke, Band III. Stuttgart—Augsburg 1858. p. 594.
[176] Uo., p. 613.

Schelling egyfelől a történelemben misztikus irracionalizmushoz jut, másfelől nem tudja átlépni a teleológia kanti felfogásának korlátait, noha Kant szubjektivitását valamiféle ismét csak misztikus ál-objektivitás segítségével szeretné leküzdeni. Schelling érzi, hogy a történelmet nem lehet törvényszerűnek fölfogni, ha ezt a régi metafizika értelmében akarjuk tenni. Azt mondja a történelem fogalmáról, hogy „események abszolút törvénymentes sora éppoly kevéssé szolgál rá a történelem névre, mint abszolút törvényszerű sorozatuk". De azt a viszonylag helyes sejtést, amelyet ez a gondolat tartalmazott, Schelling rögtön újra lerombolja: „Az elmélet és a történelem két tökéletesen szembenálló dolog. Az embernek csak azért van történelme, mert azt, amit tenni fog, semmiféle elmélet alapján nem lehet előre kiszámítani."[177]

Mint látjuk: ezekből a fejtegetésekből pontosan az hiányzik, ami a teleológia hegeli fordulatában, a célszerű cselekvés dialektikájának a történelemre való alkalmazásában filozófiailag nagy és jövőbe mutató. Történetileg jogosulatlan tehát Hegel társadalom- és történelemfilozófiájának Schellingből való levezetése, a szabadságról és szükségszerűségről vallott felfogásuk azonosítása. Lehetséges, sőt valószínű, hogy a történelmi folyamatnak mint az abszolútum tudattalan gyakorlatának az értelmezése ösztönözte a hegeli történelemfilozófiát. De csak ösztönözte. A hegeli történelemfilozófia lényegi mozzanatai éppen az elmélet és gyakorlat dialektikus egységének mozzanatai, pontosan azok tehát, amelyeknek a schellingi koncepcióban semmi nyomuk, hiszen ebben a vonatkozásban Schelling sohasem tudott túllépni a kanti—fichtei dualizmuson.

Ellenkezőleg: a hegeli és a schellingi történelemfilozófia valódi összefüggése éppen ott van, ahol Hegel gondolkodásának korlátai húzódnak. Schelling a művészetben találja meg a szabadság és szükségszerűség, a tudatos és a tudattalan teremtés egységét, és ennek az analógiájára konstruálja meg azután — az intellektuális szemlélet segítségével — az egységet a természet és a történelem fejlődési folyamatában. Konstrukciójának nemcsak ez az elvont és misztikus éle jelent komoly fogyatékosságot, hanem mindenekelőtt az, hogy a dialektikus egységnek ez a koncepciója sehol és semmilyen formában nem képes gondolatilag megvilágítani és konkretizálni a történelmi folyamat részmozzanatait. A hegeli történelemfilozófiának viszont éppen ebben áll a nagy erőssége. Ellenben a csúcs Hegelnél is szükségképpen misztikus félhomályba vész, és ez Hegel filozófiájának az az igen lényeges mozzanata, amelyben mindig megmarad a közös vonás Schellinggel, mert Hegel mint idealista ezt sohasem képes levetkőzni.

A történelmi folyamatnak mint egésznek az értelmezéséről van szó. Minthogy az objektív-idealista Hegel számára, akárcsak Schelling számára, a természet és a történelem fejlődési folyamatának egésze valamilyen „szellem" műve, ezért itt szükségképpen visszatér a régi teleológiai gondolat,

[177] Uo., p. 589.

amelyet egyébként Hegel minden társadalmi és történelmi részkérdésben leküzdött. Hiszen, ha a történelmi folyamat hordozója valamilyen egységes szubjektum, ha a történelmi folyamat e szubjektum tevékenységének a terméke, akkor az objektív-idealista Hegel következetesen jár el, amikor magában a történelmi folyamatban annak a célnak a megvalósulását látja, amelyet a folyamat kezdetén ez a „szellem" célul tűzött maga elé. Ezáltal a folyamat egészéből — akárcsak Schellingnél — látszatmozgás lesz: visszatérés a kezdethez, olyasvalaminek a megvalósulása, ami kezdettől fogva a priori jelen volt.

A Fenomenológiában Hegel a következőt mondja erről: „A mondottakat úgy is ki lehet fejezni, hogy az ész a *célszerű tevékenység*. Az, hogy az állítólagos természetet a félreismert gondolkodás fölé emelték, és mindenekelőtt az, hogy száműzték a külső célszerűséget, rossz hírét keltette a *cél* formájának általában. Ámde miként Arisztotelész is célszerű tevékenységként határozza meg a természetet, a cél a közvetlen, a *nyugvó*, a mozdulatlan, amely *maga mozgató*; ilyképpen *szubjektum*. Mozgató ereje, elvontan véve, a *magáértvaló-lét*, vagyis a tiszta negativitás. Az eredmény csak azért ugyanaz, mint a kezdet, mert a kezdet: *cél*; — vagy a valóságos csak azért ugyanaz, mint fogalma, mert a közvetlenben mint cél megvan az én, vagyis a tiszta valóságot önmagában bírja."[178]

Hegel itt nem veszi észre, hogy miközben elvontan-következetesen végigviszi teleológiai elvét, visszaesik a régi teologikus teleológiába. Jelentős filozófiai tette éppen abban áll, hogy a cél elvét lehozta az égből, ahova a teológia kivetítette, a valóságos emberi cselekvés földi valóságába. A teleológia hegeli koncepciója éppen ezért addig marad nagy, új és eredményes, ameddig evilági marad. Amikor Hegel mint következetes objektív-idealista végigmegy ezen az úton, lerombolja mindazt, amit mint dialektikus gondolkodó korábban felépített. A teleológiai elvnek ebben a teológiai fordulatában Hegel és Schelling történelemfelfogása mély, szakításukat is túlélő rokonságot mutat.

Nem szabad azonban megfeledkezni róla, hogy ez a rokonság, idealista korlátaik rokonsága. A különbség kettejük között az, hogy Hegel hatalmas kerülőutat tesz, s ezen a kerülőúton rendkívül sok dialektikus összefüggést fedez fel, mielőtt még gondolkodása belevész a misztifikált demiurgosz „tevékenységének" idealista ködébe. A rendszernek és a módszernek ez az ellentéte Schellingnél csak igen kevéssé és egyre csökkenő mértékben van meg. Éppen ezért a filozófia történetének azt kell hangsúlyoznia, hogy a történelmi fejlődés e két felfogása különbözik egymástól.

[178] Hegel: Werke, Band II., p. 17. sk. - [A szellem fenomenológiája, Budapest 1973. p. 19.]

Hegel filozófiai-történelmi törekvése: az ember és a modern polgári társadalom közti viszonyból levezetni minden gazdasági és társadalmi kategóriát — kimutatni, hogyan jönnek létre ezekből az összefüggésekből az ember, a természet és a társadalom közötti kölcsönhatások objektív mozgástörvényei, hogyan fakadnak ezen a talajon olyan ellentmondásosságok, melyeknek megszűnése és magasabb lépcsőfokon való újrajelentkezése végső soron érthetővé teszi a társadalom és a történelem egész felépítését.

Hegelnek azok az új kérdései, amelyeket az emberi gyakorlat filozófiájának területén felvet, erősen fetisizmus-ellenes tendenciáról tanúskodnak. Az egész világnak egymásba átmenő ellentmondások mozgalmas rendszereként való dialektikus megértése olymódon nyilvánul meg a társadalom megismerésében, hogy Hegel minden gazdasági és társadalmi jellegű objektív kategóriát az emberek egymás közti mozgalmas és ellentmondásos kapcsolataként próbál értelmezni. Ezáltal a kategóriák elveszítik metafizikus, fetisizált merevségüket, de anélkül, hogy ezzel csorba esnék objektivitásukon. Hiszen a gyakorlati szféra hegeli felfogása mindig előfeltételez valamilyen kölcsönhatást az objektív valósággal. Az emberek fokozódó tevékenysége, e tevékenység mind magasabb színvonala révén az objektumban egyre újabb meghatározások tárulnak fel és kerülnek kölcsönhatásba ezzel a tevékenységgel. Minél bonyolultabb, minél kuszább lesz az emberi tevékenység rendszere a társadalomban, minél szükségesebbé vált a dialektikus harc azoknak a kategóriáknak a metafizikus megmerevítése, fetisizálása ellen, amelyekben ezek a kapcsolatok úgy jelennek meg, mint az emberi tevékenység magateremtette társadalmi tárgyiasságformái, annál szélesebb azoknak az objektív meghatározásoknak a köre, amelyekkel az emberi tevékenység kölcsönhatásra lép, következésképpen annál erősebbnek kell lennie az objektivitásra irányuló filozófiai törekvésnek is.

A társadalom megismerésének ezeket a módszertani elveit nagy vonalakban már ismerjük. Most az a kérdés foglalkoztat bennünket, hogy Hegelnél hol húzódik e módszer megvalósításának a határa? És továbbá: hogyan függ össze ez a határ Hegel filozófiai idealizmusával, objektív idealizmusának sajátos természetével? Másrészt pedig: mennyiben határozza meg magát ezt az idealizmust a modern polgári társadalomnak, keletkezésének és értékelésének sajátos hegeli felfogása? Itt is olyan, egymással mélyen összefonódott probléma-komplexusokba ütközünk, amelyek között egyáltalán nem egyszerű kölcsönhatás érvényesül. Egyfelől meg kell vizsgálnunk, hogy a filozófiai idealizmus mennyiben befolyásolja a gazdaságtan hegeli felfogásának határait, másfelől és egyidejűleg pedig azt kell kutatnunk, hogy maga ez az idealizmus mennyiben gyökerezik Hegel társadalmi helyzetében, az ezáltal szükségszerűvé vált társadalomfelfogásában.

Az első lényeges pont, amelynek a figyelmes olvasó előtt már eddig is fel kellett tűnnie, az, hogy Hegel a polgári társadalmat mint *egységes* valamit

értelmezi. Ez kétségtelenül Németország gazdasági és társadalmi elmaradottságának a következménye. A kor nagy osztályharcai Angliában és Franciaországban egyrészt arra vezettek, hogy az értékelméletben tudományosan feltárult az osztályellentétek objektív gazdasági alapja, mégha a gazdaságtan klasszikusai ebből a felfedezésből nem is tudták levonni a következtetéseket az osztálytársadalom ellentétes szerkezetét illetően. Másrészt ezeknek a nagy osztályharcoknak a közvetlen élménye Angliában és Franciaországban egész sor gondolkodónál, publicistánál és politikusnál azt eredményezi, hogy többé-kevésbé egyértelműen tudomásul veszik az osztályharcok objektív tényszerűségét. Sőt, a hegeli filozófia keletkezésének idején már olyan nézetek is felbukkannak, amelyek legalábbis megsejtik azt a szükségszerűséget, amellyel a polgári társadalom osztályellentéteinek túl kell vezetniük magán ezen a társadalmon.

Hegelnél ezek a felismerések nincsenek meg, sem az egyik, sem a másik irányban. Láttuk ugyan, hogy Hegel a gazdag és a szegény ellentétét nemcsak a modern társadalom puszta tényeként állapítja meg, hanem azt is elismeri, hogy e társadalom fejlődésének ez az ellentét szükségszerű folyománya. (Gyárak és a szegénység fejlődése.) Érdekes és fontos viszont megfigyelnünk azt, hogy e szükségszerűnek elismert tény helyes megállapítása minden meghatározó következmény nélkül marad Hegel gazdasági és társadalmi nézeteire. E ténymegállapítást Hegel nem hozza elméleti összefüggésbe az Adam Smith-i értékelmélettel, és nem látja meg benne a polgári társadalom mozgató tényezőjét sem. Szegény és gazdag ellentéte részint olyan tény marad, melyet a társadalomnak és a társadalom tudományos kutatásának tudomásul kell vennie, részint a társadalom normális működésének zavaró tényezője, amelynek túlzott, a társadalmat bomlasztó következményeit az államnak és a kormányzatnak kell ellensúlyoznia. Tehát ezen a területen sem az nem járt elméleti következménnyel a társadalom felépítésének hegeli koncepciójára nézve, hogy a ténymegállapítások kitűnőek, sem az, hogy Hegel — ezen felül — meglátta e tények összefüggéseit; arról nem is beszélve, hogy a tények felismerése a filozófiai általánosításra hatott volna.

Hegel társadalomfilozófiájának egész módszertanára érvényes ezért Marx kritikája: „A társadalmat egyetlen szubjektumnak tekinteni azonfelül annyi, mint helytelenül tekinteni; spekulatív módon."[179] És valóban, Hegelnél nép és állam egységes szubjektumot alkotnak, amelyhez hozzátartozik gazdasági alapjuk, a „szükségletek rendszere" is. Láttuk már, hogy Hegelnél a népek közötti ellentétek azok a nagy ellentétek, amelyek meghatározzák a világtörténelem menetét, és nem a népen belüliek. Megfigyelhettük, hogy Hegel egyes esetekben rendkívüli történelmi éleslátással követi nyomon és ábrázolja az egyes népek társadalmi struktúrájának átalakulásait, éleslátóan felhasz-

[179] Zur Kritik der politischen Ökonomie. Stuttgart 1919. Einleitung. p. XXVII. — [Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). Bevezetés. MEM 46/I., p. 20—21.]

nálja az átalakulások következményeit akkor, amikor a népek közötti világtörténeti ellentétek kibontakozásáról van szó, de ezeket a belső változásokat és immanens dialektikájukat sohasem ismeri el mint a világtörténelem dialektikus mozgásának motorját.

Ez az idealizmus tehát Németország kifejletlen osztályellentéteinek gazdasági alapján alakult ki. Megengedhetetlen egyszerűsítés volna persze, ha Hegelnek ebből a társadalmi létéből közvetlenül levezetnénk gazdasági idealizmusának minden megjelenési formáját. Hiszen láttuk, hogy Hegel társadalmi és történelmi látóhatára messze túlterjed Németországon; hogy társadalomfilozófiájának lényegi vonásai sokkal kevésbé Németország akkori állapotainak gondolati tükörképei, mint inkább azoké a gazdasági és társadalmi problémáké, amelyek a francia forradalom és az angol ipari forradalom nyomán európai méretekben létrejöttek. De a gazdasági idealizmust, a társadalomnak egységes szubjektumként való felfogását Hegelnek ezek a világtörténeti vizsgálódásai is csak erősítik. Arra gondolunk, hogy Hegel — ideológiailag igen túlfeszített módon — egyetértett Franciaország forradalom utáni fejlődésével, és főként erős politikai és társadalmi illúziók fűzték Napóleon uralkodásához. A német forrásokból eredő idealizmust ez csak megerősítette és megszilárdította. Hiszen Hegel kellőképpen optimista pátoszt merít ebből, a világ megújhodásának, a világszellem új alakjának pátoszát, amely „A szellem fenomenológiájá"-ban teljesedett ki. Eme túlzott illúziók, eme utópisztikus remények nélkül a német gazdasági viszonyok fejletlensége bizonyára egész másként hatott volna Hegel filozófiájára.

Persze nem szabad átsiklanunk afölött sem, hogy Németország fejlődési *tendenciájában* működött egy másik társadalmi mozzanat is, amely Hegel filozófiáját szükségképpen ebben az irányban befolyásolta. Lenin ismételten rámutatott arra, hogy a német polgári forradalom középponti problémája a nemzeti egység kialakulása volt. Láttuk, hogy ez a kérdés igen fontos szerepet játszott Hegel politikai és gondolati fejlődésében. És bár igaz, hogy ennek a nemzeti egységnek a kialakulását, amely nála elválaszthatatlanul összekapcsolódott a feudális-abszolutisztikus maradványok, a kis államok feldaraboltságának stb. felszámolásával, később — mint látni fogjuk — valamilyen napóleoni irányban kereste, ez azonban semmi esetre sem jelenti azt, hogy a nemzeti egység kérdése már nem játszott fontos szerepet gondolkodásában, és ennek megfelelően nem erősítette azokat a tendenciákat, amelyek a társadalomnak mint egységes szubjektumnak a felfogására vezettek.

Csak ezen az alapon bontakozhatott ki az államnak mint az „ész" egyik megvalósulásának hegeli koncepciója: csupán innen nézve látszik az állam olyasvalaminek, ami túl van a polgári társadalom valamennyi ellentétén. (Rövidesen látni fogjuk, hogy ez az elképzelés hogyan hat vissza a polgári társadalom és az állam viszonyára.) Hegelnél az állam csak azért töltheti be ezt a szerepet, mert az egységesként elgondolt nép benne válik a szellem konkrét alakjainak, konkrét történelmi fejlődésmenetének megtestesítőjévé.

Természetesen ezen a fejlődéstörténeten belül már vannak dialektikus ellentétek, sőt a világtörténelem egész dialektikája az itt folyó küzdelmekből alakul ki. A világtörténelem hegeli koncepciója hatalmas küzdelmek szakadatlan sora, amelyben a haladás élén, a világszellem mindenkori fejlettségi fokának megtestesítőjeként hol az egyik, hol a másik nép tűnik fel. A világszellem valamiféle „lélekvándorlását" látjuk magunk előtt, amelyben az egyes nemzetek adják mindig azt az egységes alakot, amelyben a világszellem egy meghatározott fokon megjelenik.

Ennek kapcsán két szempontot kell figyelembe vennünk: Először is viszonylag jogosult valamely nemzet, valamely nemzeti fejlődés egységes arculatáról beszélni. Ezt a mozzanatot csak a marxizmus durva vulgarizálói hagyják figyelmen kívül, ők azok, akik a nemzeti sajátosságokat tökéletesen ki akarják oltani az egymást felváltó „formációk" valamiféle elméletében. Amikor a marxizmus felszínre hozza, mondjuk, Franciaország és Anglia eltérő fejlődésének társadalmi okait, amikor felismeri, hogy ezen a különböző talajon az osztályok és osztályharcok szükségképpen más-más formában jelentek meg, akkor a nemzeti sajátosságokat jobban kidomborítja, mint a polgári gondolkodók és történészek (köztük Hegel is), akik nem veszik észre a nemzeti fejlődéseknek ezeket a valóságos mozgató erőit, és a nemzeti egységet többé-kevésbé metafizikusan értelmezik. A metafizikus felfogásnak dialektikus felfogássá történő gyökeres átváltozása itt is a probléma konkretizálásához vezet.

Másodszor: nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a hegeli történelemfilozófia itt vázolt módszertani eredménye szükségszerű eredmény ugyan, de mégis eredmény csupán, amelyben már nem látható a hatékony ellentendenciák egész gazdagsága. Ezeket az ellentendenciákat Hegelnél már többször megfigyelhettük. És amikor a Fenomenológiában azt látjuk, hogyan nő át a szellem a görögség alakjából Róma alakjába, akkor a feltáruló dialektikus ellentmondások folyamata lényegében belső folyamat. Különösképpen a Fenomenológiában, ahol — az általános módszertani koncepciónak megfelelően — a világtörténelem külsődleges eseményei csekélyebb szerepet kapnak, Hegel egyáltalában nem említi a külső háborúk, hódítások (Makedónia, Róma) szerepét a görög városállamok államéletének megsemmisítésében. A görög szellem felbomlása itt lényegileg belső folyamat. Hasonlóképpen tárgyalja Hegel a Fenomenológiában Róma nagyságát és bukását, a francia ancien régime felbomlását is. A későbbi történelemfilozófia pedig a társadalmi és a kulturális élet tényeinek ennél is gazdagabb anyagát tartalmazza, úgyhogy ez az ellentendencia később — ha lehet — még erősebb, mint a Fenomenológiában.

Mégis csupán ellentendenciáról van szó Hegel gondolkodásában, amely bármennyire erős és bármilyen szempontgazdag is, mégsem képes sohasem valódi túlsúlyra jutni Hegel módszertanában. Hiszen a népszellem metafizikus egységessége módszertanilag feltétlenül szükséges Hegel objektív idealizmusa számára. Ha a nép egysége feloldódna az egymással küzdő

ellentétes erők mozgalmas ellentmondásosságában, amelyből kibontakozna ugyan valamiféle irány és valamiféle határozott nemzeti arculat, de amelynek nem lenne egységes „hordozója", akkor ez szükségképpen túlvezetne Hegel objektív idealizmusának korlátain. Az ellentendenciák jelen vannak Hegelnél és olykor rendkívül erősek. De csak az objektív idealizmus keretein belül érvényesülhetnek. Rendkívül jellemző Hegel fejlődésére, hogy ezek az ellentendenciák és a történelemszemlélet nagyfokú konkrétsága, ami együtt jár erősödésükkel, ott jelennek meg leginkább, ahol a tematika elkerülheti az állam problémáját; így például a Fenomenológia második részében, és különösen az Esztétikában.

Az, hogy ezek az ellentendenciák Hegel filozófiájában képtelenek győzedelmeskedni, összefügg Hegel munkásságának egy másik, ugyancsak igen ellentmondásos oldalával: azzal, hogy elutasítja a radikálisan végigvitt demokráciát, hogy félreismeri a plebejusság produktív erőit. Hegelnek ezt a felfogását a francia forradalom megítéléséből ismerjük, és tudjuk, hogy álláspontja nem abból következett, hogy elfordult ifjúkorának republikánus eszményétől, hanem kezdettől fogva fontos vonása volt Hegel „intellektuális arculatának". De ez a felfogás visszahat a világtörténelem egész koncepciójára; az ókor és a középkor történelmi fejlődésének ábrázolására. Természetesen Hegel most már tudomást vesz az ókori rabszolgaság létezéséről — ellentétben a berni korszak történelemfilozófiájával —, sőt: többé nem is becsüli alá a rabszolgamunka jelentőségét a görög városállamok, a „szabadok" politikai életének szempontjából; még azt is láttuk, hogy Hegel az emberi kultúra fejlődésében rendkívül fontos szerepet tulajdonít a „szolgaságnak" és a rabszolgamunkának. Ez azonban még távolról sem jelenti azt, hogy a rabszolgatartók és rabszolgák, a földesurak és jobbágyok ellentétei valóban fontos szerepet játszottak volna a világtörténelem dialektikus fejlődésének hegeli koncepciójában. Hegel a kultúra tekintetében legfeljebb tisztán gazdasági területen ismeri el a „csőcselék" produktív erőit, s ezáltal lényegesen könnyebbé válik számára a szellem egységesítő misztifikálása a népben és az államban; fent vázolt ellentendenciái nem utolsósorban ezért voltak veresége ítélve.

Nagyon könnyű valamilyen későbbi szemszögből feltárni és bírálni Hegel gondolkodásának ezt a korlátját. Nehezebb viszont azt belátni, hogy Németország akkori gazdasági, társadalmi és politikai állapotai mellett radikális-demokrata talajon nem jöhetett volna létre olyan átfogó és nagy filozófia, mint a hegeli. Hegel filozófiája, amely a haladást — fejlődésének ellentmondásosságában — antidemokratikusan védelmezte, már maga is bizonyos utópiákat táplál a német valósággal szemben, tartalmaz egyfajta gondolati felülemelkedést ezen a német valóságon. Csakhogy Hegel gondolatai nem a kék égbe emelkednek, hanem Franciaország és Anglia gazdasági és társadalmi fejlődésének jól megalapozott világtörténeti tényeire épülnek. A társadalmi fejlődés hegeli filozófiája tehát, idealista és utópisztikus elemei dacára, megvethette lábát magának a történelmi valóságnak a talaján, és

helyesen tudta gondolatokba foglalni a társadalom valóságos fejlődésének lényeges mozzanatait.

A babeufi zendülés veresége után, a németországi társadalmi szélcsend idején semmiféle radikális demokratizmusnak nem volt talaja; az effajta demokratizmusnak elkerülhetetlenül valamilyen szubjektivista utópizmusba kellett átcsapnia. Hölderlin és Fichte példája pontosan mutatja, hogy szükségképpen hova vezetett az ilyen út az akkori Németországban. Semmi esetre sem véletlen tehát, nem Hegel személyes árnyoldala csupán, hogy politikai-társadalmi nézetei ebben az antidemokratikus irányban fejlődtek. A kor valamennyi jelentős alakjánál, elsősorban Goethénél, hasonló tendenciákat figyelhetünk meg. Az idealista dialektikában, amely egyrészt feloldotta a régi materializmus metafizikus merevségét, másrészt — noha tudattalanul, akaratlanul, az idealista program dacára — felvette magába az objektív világ valóban materialista felfogásának fontos elemeit, a gondolkodás ellentmondásos továbbfejlődése csak olyan alapon mehetett végbe, amelyben az utópizmus Németországban lehetséges minimuma egyesült az emberiség fejlődésének konkrét, tántoríthatatlan, nem apologetikus védelmezésével. A kor német viszonyai között a radikális demokratizmus nem lehetett termékeny talaja ennek a realista és dialektikus valóságfelfogásnak, míg a júliusi forradalom után Németországban, vagy az ötvenes-hatvanas évek Oroszországában a társadalom és a történelem átfogó és valósághű megértésének elengedhetetlen előfeltételévé vált.

Amikor most közelebbről megvizsgáljuk majd Hegel társadalomfilozófiáját a jénai korszakban, akkor már elöljáróban meg kell jegyeznünk, hogy Hegel koncepciójában két jelentős rés mutatkozik, s ezek a legszorosabban összefüggnek Hegelnek ezzel a gazdasági idealizmusával. Egyrészt a társadalom belső struktúráját, rendi differenciálódását Hegel nem magából a gazdaságból fejleszti ki. Másrészt az állam és a kormányzat nem a rendek közötti ellentétek belső gazdasági és társadalmi dialektikájának az eredményei. Ez az oka annak, hogy Hegel társadalomfilozófiájában két olyan ugrás van, amelyeket módszertanilag csak úgy lehet áthidalni és beépíteni a rendszerbe, ha Hegel hűtlenné válik újonnan felfedezett és rendkívül gyümölcsöző módszeréhez, ahhoz, hogy a magasabbrendű kategóriákat szervesen fejlessze ki az alacsonyabbrendűek belső ellentmondásosságából (munka — munkamegosztás; szerszám — gép stb.), és a valóságos dialektikus fejlődés helyébe felülről jövő idealista konstrukciót állít.

Mindkét esetben lehetetlen nem észrevennünk Hegel komoly belső küzdelmeit, gondolkodásának egymással viaskodó különböző, ellentétes tendenciáit. Újra és újra megsejti a dolgok helyes összefüggését, újra és újra felmerül benne az a szükséglet, hogy a dolgok közötti összefüggésről szerves és helytálló elképzelést alakítson ki. Sőt, még azt is leszögezhetjük, hogy a rendek dialektikus levezetése mindinkább „gazdaságivá" válik. A tisztán idealista konstrukció tetőpontja, mint hamarosan látni fogjuk, a szisztematizáció első jénai kísérlete. Márpedig ez a fejlődés, amely a társadalom fel-

építésének egyre konkrétabb, gazdaságibb megalapozása felé mutat, semmi esetre sem ér véget a jénai korszakkal. Ellenkezőleg: azt mondhatjuk, hogy éppenséggel ez a tendencia az, amely Hegelnél egyre erősebb lesz. Emlékszünk rá, hogy a szegénység és a gazdagság ellentétének szükségszerűsége a legteljesebb és egyszersmind a legkiélezettebb formában a Jogfilozófiában fogalmazódik meg. És ez nem véletlen; hiszen a Jogfilozófiában Smith mellett Ricardo is ott áll mint Hegel gazdasági nézeteinek fontos irányítója. És ez a fejlődés a Jogfilozófia után tovább halad. Rendkívül jellemző Hegel gondolkodásának rendíthetetlen őszinteségére és szakadatlan továbbfejlődésére, hogy legutolsó írásában, amelyet az angol Reform Bill-ről a júliusi forradalom után írt, még arra az álláspontra is eljut, hogy a társadalom felosztása három részre, a nemesség, a polgárság és a parasztság rendjére, immár nem felel meg tökéletesen a legtöbb állam mostani állapotának.[180] Igaz, hogy Hegel, ismétcsak jellemző módon, a gazdasági tényeknek ebből a megállapításából nem von le semmiféle következtetést általános koncepciójára nézve. Ellenkezőleg: azt hiszi, hogy a kormány helyes intézkedései mindennek ellenére továbbra is fenn tudják tartani ezt a felépítést. De már maga az a tény, hogy Hegel figyelmesen nyomon követi azt a társadalmi fejlődést, amely alapkoncepciójával ennyire ellenkezik, és ábrázolja e fejlődés eredményeit, bármennyire ellentmondásban állnak is saját felfogásával, mutatja, hogy milyen erősek voltak Hegelnél ezek az ellentendenciák, és hogy egyre erősebbek lettek. A példából persze az is kiderül, hogy sohasem válhattak uralkodóvá.

Hegel jénai írásaiban igen pontosan megfigyelhetjük a polgári társadalom rendi felépítésének ezt a mind realisztikusabbá, mind ökonomisztikusabbá válását. Társadalmi nézeteinek első megfogalmazása, „Az erkölcsiség rendszere", az idealista konstrukciók tetőpontja; nem véletlen, hogy a tárgyi felfogásnak ez a módja egybeesik a schellingi terminológiával való kísérletezés tetőzésével. Az a fejlődési folyamat, amelynek során Hegelnél megerősödnek a társadalmi problémák konkrét megragadásának realista tendenciái, párhuzamosan halad a fogalomalkotás schellingi formájának elvetésével. Mint mindig, Hegel a népből mint egységből indul ki, amely rendekbe differenciálódik, hogy ebből az elkülönülésből ismét egységre jusson. Ebben a módszertani kiindulópontban világosan látható a társadalomelmélet idealizmusa. Látnivaló az is, hogy Hegel itt hűtlen lett azokhoz a magasabb dialektikus belátásokhoz, amelyeket már ekkorra elért. Hiszen a gyakorlat kérdésében Hegelnek általában olyan mozgatott és mozgató ellentmondás a kiindulópontja, melynek az egységben való megszüntetéséből jön létre az egység és az ellentmondás sajátos hegeli egysége, azaz az ellentmondás olyanfajta megszüntetése, amely magának a dolognak a dialektikája folytán az ellentmondás tételezésének és megszüntetésének mind magasabb formáihoz vezet. Itt viszont a mozgás ellenkező irányú: az egységből indul ki, és

[180] Lasson, p. 305.

a különbségen keresztül az egységhez tér vissza. Elkerülhetetlen, hogy eközben az egység fogalma bizonyos schellingi jelleget kap, hogy az ellentmondások tökéletesen kioltva jelennek meg benne. Ezt a módszert persze nem lehet egyszerűen Schelling hatására visszavezetni. Inkább olyan módszertani szükségszerűségről van szó, mely eleve adódik Hegel társadalomfelfogásának ellentmondásaiból. Már láttuk és a soronkövetkező fejtegetésekben még részletesebben megfigyelhetjük, hogy Hegel gondolkodásában belső ellentendenciák hatottak. De azt is láttuk már, hogy ezek az ellentendenciák nem képesek túlsúlyra jutni, és amikor a Fenomenológia kapcsán elemezni fogjuk a „külsővé-válás" kategóriájának szisztematikus jelentését, fény derül majd arra is, hogy itt Hegel egész filozófiai koncepciójának egyik alapvető ellentmondásáról van szó, amelyet csak akkor tudna leküzdeni, ha átlépné az objektív idealizmus határait. Márpedig ez, előttünk már ismert okokból, lehetetlen volt a számára; Hegel nagysága nem utolsósorban abban áll, hogy ezen a kereten belül olyan nagy mozgástereket teremt, amelyekben dialektikájának valósághű ellentendenciái viszonylag szabadon érvényesülhetnek.

Hegel fejlődése a jénai korszakban főként abban áll, hogy az „erkölcsiség" koncepciójának egészén belül egyre erőteljesebben hangsúlyozza az objektív, gazdasági és történeti mozzanatot, ellentétben a puszta moralitás szerepével. Ez az arány „Az erkölcsiség rendszeré"-ben a legkedvezőtlenebb. A nép egységéből olymódon vezeti le a rendek differenciálódását, hogy az úgy jelenik meg, mint a társadalmi erények szintjeinek különbözősége. Hegel a következőképpen hajtja végre ezt a dedukciót: „A nép mint szerves totalitás a gyakorlati és az erkölcsi szféra minden meghatározottságának abszolút indifferenciája. Mozzanatai mint ilyenek az azonosságnak, az indifferenciának a formái, azután a differenciának és végül az abszolút eleven indifferenciának a formái; és e mozzanatok egyike sem elvonatkoztatás, hanem realitás. Az erkölcsiség fogalma e mozzanatok objektivitásába, az egyediség megszűnésébe van lefektetve... A potencia, amely a tökéletes totalitáson belül az erkölcsiségben, ebben a realitásban jelenik meg, nem más, mint a r e n d e k, és egy-egy rendnek az elve pedig az erkölcsiség meghatározott formája... Létezik tehát az abszolút szabad erkölcsiség rendje, a becsületesség rendje és a nem-szabad vagy természeti erkölcsiség rendje."[181] Mindebben világosan nyomon követhető a dialektikus fejlődésnek az az általános menete, amely az egységtől a különbségen keresztül halad vissza az egység-

[181] Lasson, p. 464. és 471. A Hegel-irodalomban általánosan elfogadott vélemény, hogy a System der Sittlichkeit („Az erkölcsiség rendszere") 1801—1802-ben keletkezett, vagyis ez Hegel társadalomfilozófiájának első írásos rendszerezése. Lasson az egyetlen, aki a természetjogról írott tanulmány utánra, azaz kb. 1802—1803-ra akarja helyezni. Nézetét azonban egyetlen meggyőző érvvel sem támasztja alá. Lassonnal ellentétben azt kell mondanunk, hogy a schellingi fogalomalkotás és terminológia hatása a természetjog-tanulmányban lényegesen gyengébb, mint „Az erkölcsiség rendszeré"-ben. Lásd erről: Lasson, p. XXXIV.

hez. Hasonlóképpen kiderül ebből az a tény is, hogy a rendek differenciálódása a nép egységes erkölcsiségének a differenciálódása, az erények valamiféle hierarchiája. A rendek gazdasági és társadalmi különbözősége ebben az esetben csak adekvát működési területet jelent ezeknek az erényeknek a számára.

Semmi esetre sem lehet puszta külsőségnek, csupán a forma kérdésének tekinteni, hogy ebben a műben a rendek dedukciója felülről lefelé halad, vagyis hogy Hegel az általános rendtől ereszkedik le a pusztán természeti erkölcsiségig, miközben a társadalom felépítésének legérettebb képe az 1805—1806-os jénai előadásokban az ellenkező utat járja be, azaz a parasztok „konkrét munkájától" emelkedik fel az elvonatkoztatásnak a polgárságon belüli egyre magasabb szintjein keresztül egészen a legfelső rend legmagasabb általánosságáig. Hiszen ebben az alulról felfelé vezető útban éppenséggel Hegel realisztikusabb ellentendenciája fejeződik ki, az egyes rendek lényegének és természetének jóval határozottabb „ökonomizálása". Az pedig ismét csak nem véletlen, hogy a rendi felépítésnek ezt a realisztikusabb, dialektikusabb felfogását már nem lehet beleszorítani Schelling terminológiájába, míg viszont egy olyan konstrukció számára, amilyennel „Az erkölcsiség rendszeré"-ben találkozunk, pontosan ez a terminológia nyújtotta a legmegfelelőbb fogalmi apparátust. Tudniillik a rendi felépítés alulról felfelé vezető útja a fenomenológiai módszer egyik gondolati előformája, társadalomfilozófiai előkészítése: a szellem lényegének valódi hegeli ábrázolása ott csúcsosodik ki, ahol ezt mint a maga-teremtés és a teremtettben való magára-találás dialektikus folyamatát ábrázolja. A szellemet mint egy dialektikus folyamat eredményét kizárólag az ilyen alulról felfelé vezető út segítségével lehet kifejleszteni, míg a felülről lefelé haladó út deduktív konstrukciója mély rokonságot mutat azzal a schellingi megoldással, amely az ellentmondásokat az intellektuális szemlélet statikus egységében szünteti meg.

Ha arról beszéltünk, hogy „Az erkölcsiség rendszeré"-ben a rendi felépítés lényegében valamilyen erényhierarchiát jelent, akkor remélhetőleg senki sem fog arra gondolni, hogy Hegel a kanti—fichtei etikához közeledik. Hiszen Hegel ezeknek az erényeknek a fogalmát semmi esetre sem elvontformális módon alkotta meg, ezek semmiképp sem jelentenek pusztán legyent a morális szubjektivitás számára, hanem épp ellenkezőleg, a társadalmi meghatározások konkrét totalitásai a társadalom egészének konkrét totalitásán belül.

Ha Hegel erény-felfogásának vannak is történelmi elődei, ezek semmi esetre sem Kant és Fichte, hanem sokkal inkább a felvilágosodás olyan társadalomfilozófusai, mint Montesquieu. Montesquieu államelmélete ugyanis már történetileg-társadalmilag differenciálja az erényeket és a bűnöket, amikor azt fejtegeti, hogy a monarchiában egészen más erények játszhatnak és szükségképpen játszanak is pozitív társadalmi szerepet, mint mondjuk egy köztársaságban. A konkrét totalitás rokontendenciáját Hegel világosan felismerte Montesquieu-nél. A természetjogról szóló, kevéssel

ezután írott tanulmányában a következőt mondja erről: „Fel kell ismerni, hogy az alkotmány és a törvényhozás valamennyi részét, az erkölcsi viszonyok valamennyi meghatározását végül is az egész szabja meg, és ezek olyan épületet alkotnak, amelyben semmilyen összeköttetés, semmilyen dísz sem a priori magáértvaló, hanem minden az egész által alakul ki s ennek van újra alávetve. Montesquieu ilyen értelemben építette halhatatlan művét az individualitás szemléletére és a népek természetére..."[182] Világos, hogy itt mindössze módszertani rokonságról van szó; de persze ez a rokonság meglehetősen mély, és ebben is megnyilvánul, miként másutt is többször, hogy amikor Hegel a szubjektív idealizmus elvont jellege ellen küzdött, gyakran visszanyúlt a felvilágosodás korába, a nagy empiristák és realisták módszertani örökségéhez.

Ez természetesen ismét új problémát, új ellentmondásosságot hoz Hegel gyakorlat-koncepciójába. A morál társadalmi differenciálódása Montesquieu számára társadalmi-történelmi tény volt, amelyet egyszerűen leírt és elemzett. Hegel számára viszont a következő filozófiai dilemma merül fel: egyrészt az ő számára éppen a társadalmi-történelmi meghatározások konkrét totalitása az az út — a morál objektív működési területén csakúgy, mint szubjektív meghatározottságában — amelyen leküzdheti a kanti—fichtei morál elvontabb szubjektivitását. A morál szubjektív és objektív elveinek pontosan ezt a társadalmi-történelmi konkrétságát, ezt a társadalmi-történelmi egységét állítja szembe az elvont legyen állítólagos emelkedettségével, Kant és Fichte üres kategorikus imperatívuszával. Másrészt Hegel számára lehetetlen, hogy megálljon a morálnak valamiféle rendi morálba történő egyszerű differenciálásánál. Hegel útja itt az ellentmondások áthatolhatatlan sűrűjébe vezet. Hiszen ha a társadalomfilozófia abban a gondolatban csúcsosodik ki, hogy a legnagyobb erény, a tudat elérhető legmagasabb foka minden ember számára csak saját rendjének erénye lehet, akkor ez magában foglalná azt a felismerést is, hogy az osztályellentétek képezik a társadalom alapját — tehát egy olyan gondolatot, amelyhez Hegel, általunk már ismert okokból, nem juthatott el.

Persze a puszta differenciálódásnál való megállás, tökéletesen mereven végigvive, erről az álláspontról is lapos megoldás volna. Hiszen a társadalom objektíve mindig valamilyen egységet alkot, legyen ez bár mozgó és ellentmondásos, mégiscsak egység, és Marx, Engels, Lenin és Sztálin mindig igen határozottan kiemelték ennek következményeit a tudat fejlődésére nézve. Az egyes osztályok csupán a vulgáris szociológiában „ablaktalan monádok". Hegelt tehát a legkülönbözőbb okok arra késztették, hogy az erények konkrét rendi differenciálódásában a realitás lényegi elvét fedezze fel, de mégiscsak olyan elvet, amelyet az egységben újra meg kell szüntetni. A későbbiek során többször is utalunk majd azokra az ellentmondásokra, amelyek Hegel számára ebből a dilemmából adódtak.

[182] Uo., p. 406.

Az egyes rendek jellemzése Hegelnél — alapvonásait tekintve — szilárd marad még akkor is, ha egyre újabb — különösen gazdasági vonatkozású — konkretizálások csatlakoznak hozzá. Vizsgálatát tehát akkorra hagyjuk, amikor a kifejtés legérettebb formájáról (az 1805—1806-os előadásokról) lesz szó. Ellenben a társadalmi felépítés hegeli ábrázolásának története érdekes adalékokkal szolgál Hegel fejlődésére nézve. A felülről kiinduló dedukcióhoz, amelyet a fentiekben röviden megvizsgáltunk, Hegel többé soha nem tér vissza. A schellingi terminológiával való kísérletezés nyilván nem elégítette ki.

A természetjogról írott tanulmányban, amely közvetlenül „Az erkölcsiség rendszere" után következik, a kifejtés gyökeresen más módszerét látjuk: történeti módszert. Hegel itt az ókor világának, illetve az ókor felbomlásának ábrázolásából indul ki, és a fejlődési folyamat elemzésének alapján akar eljutni addig, hogy levezesse a modern társadalom ama három rendjének szükségszerűségét, amelyekről már az előző műben beszélt. Ezek a történeti fejtegetések bizonyos tekintetben fiatalkori történelemfilozófiájához kapcsolódnak, de éppen ebben látszik meg világosan, hogy nézetei időközben milyen döntő változásokon mentek keresztül.

Levezetésének történelmi dialektikája lényegében az első két rendet tárgyalja. Igaz ugyan, hogy amikor az ókorról van szó, Hegel már a rabszolgaságot is említi; ezen túlmenően alkalmanként többször is szóba kerül a paraszti rend, de a dialektikának ez itt inkább csak toldaléka, mintsem lényegi tárgya. Hegel szemében a szabadok és a nem-szabadok ellentéte a fontos, az ókorban a polisz-polgároknak, illetve azoknak az ellentéte, akiknek az a feladata, hogy anyagilag eltartsák a politikának és a háborúnak élő szabadokat. Az ókor képe tehát a legtöbb lényeges vonást illetően megfelel annak, amelyet Hegel fiatalsága legelején felrajzolt, a különbség pusztán az, hogy most ezt kiegészíti azzal az anyagi, gazdasági bázissal is, amelyen a polisz-polgárok szabadsága, szabad politikai tevékenysége nyugszik.

Az ókor felbomlásának ábrázolása is mutat némi hasonlóságot Hegel koraifjúságának idevonatkozó jellemzésével. Érdekes például, hogy a bomlás korának történelmi forrása ugyanaz marad, nevezetesen Gibbon. És e bomlási folyamat eredményeit Hegel sok tekintetben hasonló módon foglalja össze, mint koraifjúságában, azaz az egész élet privatizálódási folyamataként. Míg viszont Hegel legelső próbálkozásai csak valami negatív folyamatot, kizárólag bomlást láttak ebben, addig a változást most másként fogalmazza meg: „Az abszolút erkölcsiség elvesztésében és a nemesi rend lealacsonyodásával a két, korábban külön rend, egyenlővé vált... Miután a formális egység és egyenlőség elvének érvényessé kellett válnia, ez teljesen megszüntette a rendek igazi belső különbségét... Az általánosság és az egyenlőség elvének legelőször is olymódon kellett hatalmába kerítenie az egészet, hogy az elkülönülés helyébe a két rend keveredését állította. Ez a keveredés, amely a formális egység törvénye alatt valósult meg, az első

rendet valójában tökéletesen megszüntette, a másodikat pedig az egyedüli néppé tette."[183]

Ezek a gondolatok annyiban készítik elő „A szellem fenomenológiájá"-nak történelemfilozófiáját, amennyiben az antik demokrácia felbomlása a római császárságban a „jogállapot" megteremtése, a jog elvont „személyének" megszületése lesz, amely állapotból azután, az ezen a talajon kialakuló kereszténység hatása alatt, kifejlődik a modern polgári társadalom, az egyediségnek mint elvnek, a burzsoának a társadalma. Hegel szerint ez a fejlődés abszolút elkerülhetetlen. Ezt a fejlődést teljes kiterjedésében el kell ismerni, épp csak egyeduralkodóvá nem szabad válnia: „A tulajdon és a jog eme rendszerének, amely az egyediség szilárdsága érdekében egyáltalán nem az abszolútban és nem az örökben, hanem egészen a végesben és a formálisban van, saját rendben kell konstituálódnia, ténylegesen elkülönülve és kirekesztve a nemesi rendből, hogy így képes legyen teljes nagyságában és szélességében kiterjedni ... ha pedig ennek a rendszernek ugyanakkor odáig kell fejlődnie és le kell rombolnia a szabad erkölcsiséget, ahol ez azokkal a viszonyokkal összekeveredett, és eredetileg nem különült el ettől, valamint következményeitől, akkor szükségszerű, hogy ezt a rendszert tudatosan felvegyék, jogában elismerjék, a nemesi rendből kizárják, és számára egy saját rendet teremtsenek, mint saját birodalmát, amelyben gyökeret ereszthet, és saját zűrzavarán, valamint a zűrzavarok egymás általi megszüntetésén a maga teljes tevékenységét kifejlesztheti."[184]

Ez a történelemfilozófiai konstrukció, amely a burzsoázia gazdasági uralmának és ugyanakkor „politikai semmisségének" proklamálásában csúcsosodik ki, Hegel jénai történelemfilozófiájának eddigi legvilágosabb és legőszintébb kifejezése. Azokat a mélyreható ellentmondásokat, amelyek a jelenkor társadalmának ebből az értelmezéséből adódnak, Hegel ugyanennek a tanulmánynak egyik — az előző fejtegetésekhez közvetlenül kapcsolódó — fejezetében, a „Tragédia és komédia az erkölcsi szférában" c. fejezetben tárgyalja. Az itt felmerülő problémákról a következő fejezetben részletesen szó lesz. Most arra szorítkozunk, hogy jellemezzük Hegel társadalomfelfogásának legfontosabb vonásait. Ez a felfogás — röviden szólva — a napóleoni kor társadalomelmélete, azoknak az illúzióknak a társadalomfilozófiai rendszerezése, amelyeket Hegel a napóleoni kor iránt táplált. Koncepciójának társadalmi jelentése hozzávetőlegesen a következő: a gazdasági életben mindent a burzsoának az érdekében, de az állam politikai életében (mindenekelőtt a nemzet világtörténelmi szerepét illetően, amely elsősorban a háborúban érvényesül) mindent a burzsoá nélkül.

Rendkívül jellemző a jénai korszakra, hogy a háború Hegel egész társadalomfilozófiájában döntő szerepet játszik. Ezt a kérdésfeltevést már a Németország alkotmányáról szóló írás előkészíti: Németország belső

[183] Lasson, p. 377.
[184] Uo., p. 378. sk.

széthullásának elemzésével Hegelnek az a lényeges célja, hogy rámutasson arra, miért vált Németország képtelenné a katonai önvédelemre, miközben Franciaországot a feudalizmus leküzdésének másik formája vezető katonai hatalommá tette. (Emlékezzünk még a fiatal Hegel feljegyzéseire, amelyekben az ancien régime és a forradalom hadseregeinek különbségéről írt, lásd 65—66. old.) A jénai korszak minden társadalomfilozófiai fejtegetésében ez a háborúval való kapcsolat áll előtérben.

Csak innen nézve tudjuk egyáltalán megérteni, mit értett Hegel a „nemesi renden", az „általános renden". Azt az új, vezető katonai réteget nevezi így, amely Franciaországban a forradalom után emelkedett fel, és Napóleon alatt új nemességet alkotott. Rosenzweig és Hegel más újabb értelmezői tökéletesen kiforgatják a tényeket, amikor a hagyományos nemességet akarják viszontlátni ebben. Az egyediség uralma a modern társadalomban, az egyén önmaga-teremtése a „külsővé-válás" révén, mint alap, semmiféle örökletes nemességnek nem enged teret. Igaz ugyan, hogy Hegel az 1805—1806-os előadásokban örökletes monarchiáról beszél; a monarcha személyét és családját mint valami „természeti" adottságot tekinti, de egyedül a monarchával tesz kivételt. „A többi egyén csak mint külsővévált, megformált számít, mint az, amivé önmagát tette."[185] Ennek a nézetnek felel meg mármost Hegel valamennyi jénai írásában az a felfogás, hogy a merészség, az elszántság arra, hogy valaki a saját életét feláldozza a népért, nemcsak a legmagasabb rendű erény valamennyi közül, hanem az egyetlen, amelyben a különösség gyakorlatilag és nemcsak elméletileg megszűnik, és a népélet konkrét általánossága magában az egyes egyénben megvalósul.

Az első rendnek ezt a felfogását Hegel jénai korszakában alátámasztja továbbá az a történelemfilozófia, amely szerint az állandó, tartós béke szükségképpen a polgári társadalom elfajulására, ellaposodására és szétzüllésére vezet. Hegel „A szellem fenomenológiájá"-ban fogalmazza meg ezt a gondolatot a legszélsőségesebben: „Hogy ezek a rendszerek ebben az elkülönülésben meg ne gyökeresedjenek és meg ne szilárduljanak, s ezáltal az egész szét ne hulljon és a szellem el ne szálljon belőle, a kormányzásnak időről időre háború által kell megrendítenie őket belsejükben; ezáltal meg kell sértenie és össze kell zavarnia megszabott rendjüket és önállóságra való jogukat, az egyénekkel pedig, akik ebben elmélyedve elszakadnak az egésztől s a sérthetetlen magáértvaló-létre és a személy biztonságára törekszenek, ama kirótt munkában meg kell éreztetnie urukat, a halált. A szellem a fennállás formájának e felbomlasztásával megóvja az erkölcsi létet attól, hogy a természetes létbe süllyedjen, fenntartja tudatának énjét s ezt szabadságának és a maga erejének szintjére emeli."[186]

[185] Realphilosophie, Band II., p. 252.

[186] Hegel: Werke, Band II., p. 339. Vö. még: Lasson, p. 466. skk., valamint Realphilosophie, Band II., p. 261. sk. — [A szellem fenomenológiája, Budapest 1973. p. 233.]

Ha tisztán meg akarjuk látni ennek a történelemfilozófiának a reális történeti forrásait, akkor elegendő, ha a napóleoni rendszer marxi jellemzésére gondolunk, amelyből egyértelműen kiderül, hogy Hegel csak azt tette (természetesen olyan illuzórikus formában, amely megfelelt helyzetének, mint német idealistáénak), hogy gondolatokba foglalta e korszak fő vonásait (minden heroikus önámításával együtt). Marx azt mondja: „Napóleon a forradalmi terrorizmus utolsó harca volt a szintén forradalom által proklamált polgári társadalom és ennek politikája ellen. Napóleon kétségtelenül már átlátta a modern állam lényegét, hogy ez az állam a polgári társadalom akadálytalan fejlődésén, a magánérdekek szabad mozgásán stb. nyugszik mint alapján. Elhatározta, hogy elismeri és védelmezi ezt az alapot. Nem holmi álmodozó terrorista volt ő. De Napóleon ugyanakkor az államot még öncélnak tekintette, a polgári életet pedig csak kincstárosnak és alárendeltjének, akinek nem lehet saját akarata. Napóleon végigvitte a terrorizmust azáltal, hogy a permanens forradalom helyére a permanens háborút állította. A teljes jóllakásig kielégítette a francia nemzetiség önzését, de megkövetelte a polgári üzletek, az élvezet, a gazdagság stb. feláldozását is, valahányszor a hódítás politikai célja ezt kívánta."[187]

Ilyen alapokon jön létre a polgári társadalom felépítésének utolsó és legérettebb hegeli megfogalmazása az 1805—1806-os előadásokban. A fejlődés itt, mint ezt már hangsúlyoztuk, alulról halad felfelé, a különöstől az általános felé. Hegel a szellemet megpróbálja mozgásában bemutatni, felépítését ennek az önmozgásának az eredményeképpen ábrázolni; a rendi felépítés mintegy az a fenomenológiai út, amelyen a szellem eljut önmagához. Hegel jénai módszertanán belül ez a társadalomban levő rendi rétegződés fejlődésének legkonkrétabb, leginkább gazdasági formája. A hegeli koncepció ugrásai és rései éppen ezért itt mutatkoznak meg a legleplezetlenebbül. Egyszersmind világosan látni fogjuk azt is, hogy az erkölcsiség hegeli felfogása, a rendi rétegződésben való konkretizálása miért nem jelentheti a szellem végleges önmagához-jutását, és miért törekszik a szellem dialektikus önmozgása szükségképpen arra, hogy kívül kerüljön az államon és a társadalmon. Nem véletlen, hogy a művészet, a vallás és a filozófia ezekben az előadásokban jelenik meg Hegelnél először mint a szellem összefoglalt legmagasabb szférája, mint az a szféra, amelyet Hegel később abszolút szellemnek nevezett; a dolog lényege és problematikája már készen van, noha a pontos kifejezés egyelőre még hiányzik.

Hegel tehát a következőképpen ábrázolja a rendi rétegződés fejlődését, illetve a szellem túlhaladását ezen a szinten: „Most már háromféle dolgot kell kifejleszteni: elsőként az egész tagjait, a külső szilárd szervezetet és ennek bensejét, a hatalmakat, miként ezekben vannak, ezt követően az egyes

[187] MEGA, I. 3., p. 299. — [Marx/Engels: A szent család. MEM 2., p. 122.]

rendek érzületét, öntudatát, létét mint önmagában tisztán tudót: közvetlen elszakadás a meghatározott léttől, a szellem tudása tagjairól mint olyanokról és a rajtuk való felülemelkedés; az előbbi az erkölcsiség, ez a moralitás. Harmadszor a vallás. Az első a szabadon bocsátott szellemi természet; a másik e természet tudása önmagáról mint a tudásról; a harmadik az önmagát abszolút szellemként tudó szellem, a vallás. — A rend és valamely rend szelleme, tulajdonképpen ez a meghatározott szellem az, amely továbbformálja magát a nyers bizalomtól és munkától az abszolút szellem önmagáról való tudásáig. Ez a szellem először is egy nép egyáltalában vett élete. Ettől kell megszabadulnia... A minden valóságot és lényegiséget önmagaként tudó szellem önmagát szemléli, önmaga a tárgya; vagy pedig önmaga számára meghatározottan létező organizmus. Saját tudatát alkotja. Egyedül csak magábanvalóan igazi szellem. Minden rendben van egy meghatározott munkája, tudása saját meghatározott létéről és ebben való cselekvéséről, és van egy különös fogalma, tudása a lényegiségről. Mindkettőnek részben szét kell válnia, részben egyesülnie."[188]

Itt tisztább formában látjuk viszont ugyanazt a problémát, amelyről már korábban beszéltünk: azt a szükségszerűséget Hegel számára, hogy gondolatilag felülemelkedjék a társadalmon, megalkossa az abszolút szellem szféráját, amelyben kiteljesedett formában végbemegy a szellem valóságos önmagára-találása. Hegel meglehetősen tisztán látja e mozgás bonyolult dialektikáját. Világosan látja a modern polgári társadalomban élő egyén kapcsolatainak sokoldalú dialektikáját, ami már abból is kiderül, hogy az egyéni morális érzületnek, a „moralitás"-nak a szféráját, amelynek mozgása ugyancsak a társadalmi szférán túlra törekszik, beépíti a társadalom rendszerébe, a moralitásnak pedig részint a társadalmiságon felülemelkedő, részint pedig — elvontsága miatt — alatta maradó szerepet tulajdonít. (Ez a dialektika majd csak a Jogfilozófiában nyeri el szisztematikusan lezárt formáját. Ott majd úgy jelenik meg, mint a tagadás és a differencia szférája, amely a puszta jog elvont rendszerét dialektikusan összeköti a népélet erkölcsiségének konkrét totalitásával.)

De bármennyire kifejleszti is ezt a dialektikát, a kérdés Hegel számára mégsem oldódik meg. Az abszolút szellem, a művészet, a vallás és a filozófia szférája a későbbi rendszerben is felülemelkedik a társadalom, az objektív szellem szintjén. A szóban forgó előadásokban Hegel egyértelműen kimondja e továbblépés szükségletét, legalábbis mint azoknak a fő tényezőknek az egyikét, amelyek szükségessé tették a szellemnek ezt a továbblépését. A szellem, ahogyan ezt Hegeltől az imént hallottuk, a tökéletes társadalomban is csak magábanvalóan szellem még. Vagyis: felosztotta magát különböző mozzanataira (a rendekre). Ezek önmagukban organikus totalitást, egységet alkotnak; de ez az egység még nem vált magáértvaló-léttel-bíróvá,

[188] Realphilosophie, Band II., p. 253.

még nem testesült meg tudatosan az egyes egyén tudatában. A moralitás és az erkölcsiség dialektikája Hegel számára parancsolóan megszabja, hogy az egyéni morális tudat, amelynek szükségszerűen elvontnak kell lennie, csak a konkrét erkölcsiségben teljesedhet ki. (Annak a rendnek az érzületében, amelyhez az egyén saját választása és teljesítménye révén tartozik.) Éppen ezért a rendi érzületen való további felülemelkedés, a rendi érzület fenntartva-megszüntetése csak valamilyen vallási formában lehetséges. Ugyanitt a következőt mondja erről: „A vallásban mindenki felemelkedik önmagának mint általános énnek ehhez a szemléletéhez. Természete, r e n d j e l e s ü l l y e d mint valami álomkép, m i n t v a l a m i t á v o l i, a l á t ó h a t á r s z e g é l y é n p a r á n y i k ö d f e l h ő n e k t ű n ő s z i g e t. Egyenlő a fejedelemmel. Önmagának mint szellemnek a tudása ez; isten előtt ő is annyit ér, mint bárki más. Egész szférájának, egész jelenvaló világának külsővé-válása ez — nem az a külsővé-válás, mely csupán forma, k ü l s ő, és amelynek a tartalma ismétcsak az érzéki meghatározott lét, hanem az egész valóság á l t a l á n o s külsővé-válása; ez a külsővé-válás a valóságot mint tökéleteset visszaadja önmagának."[189]

Ezekben a sorokban világosan felismerhető az egyik leglényegesebb tényező, amely szükségszerűvé tette Hegel rendszerében a vallás, a kereszténység helyét. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy ez a tényező semmi esetre sem volt vallási. A szellem magáértvaló-létének elérését, felülemelkedését a társadalomnak rendekbe és a rendek mereven szétválasztott erkölcsi érzületébe való felosztásán, csak akkor lehet — hegeli értelemben — fenntartva-megszüntetni, ha sikerül megtalálni a tökéletes egyenlőségnek azt a fogalmát, amelyet felismerve a szellem valóban eljut önmagához. Minthogy Hegel szemében a javak egyenlőtlensége a kapitalista társadalom megmásíthatatlan adottsága, sőt gazdasági alapja az individuális egyediség ama fejlődésének, amelyben azt a magasabb elvet látja meg, amely a modern kort megkülönbözteti az ókortól; minthogy Hegelnek semmiféle elképzelése nem lehet az emberek valódi egyenlőségének állapotáról; minthogy antidemokratikus érzelmei miatt nem osztja a francia forradalom korának radikális demokrata illúzióit arról az egyenlőségről, amelyet a kiteljesedett polgári demokráciának kellene megvalósítania; minthogy pedig, végül, a burzsoáziában látja ugyan a modern gazdasági fejlődés reprezentánsát, de mindig óvakodik attól, hogy magában a burzsoá osztályban, ennek létében és tudatában lássa az emberiség fejlődését megkoronázó középpontot: mindezeknek az okoknak az együttese magyarázza, hogy Hegel számára a rendszere által megkövetelt egyenlőség csak az emberek isten előtti vallási egyenlősége lehet.

Amikor majd „A szellem fenomenológiájá"-ról lesz szó, részletesen foglalkozni fogunk Hegelnek a valláshoz fűződő kettős és kétértelmű kapcsolatával. Itt mindössze arra a lényeges társadalmi tényezőre kellett utalnunk,

[189] Uo., p. 267.

amely Hegelt a kereszténység felé űzte. És nem érdektelen talán, ha ebben az összefüggésben idézzük Napóleon néhány kijelentését a kereszténységről, amelyekből rendkívül tisztán látszik a helyzet rokonsága. Természetesen csak elvont értelemben; hiszen maga Napóleon tevékeny vezető figura volt a kor drámájában: cselekedetekben, politikai tettekben viszi végbe azt, amit Hegel gondolatokba próbált foglalni. Ez az oka annak, hogy ő nyíltan és cinikusan kimondhatja a kereszténységhez fűződő kapcsolatát; számára elegendő, ha megnyitja a templomokat, ha konkordátumot köt a pápával, ha a pápával császárrá koronáztatja magát stb. Emellett azonban a legnagyobb cinizmussal kimondhatja magánvéleményét a vallásról. Amikor viszont Hegel gondolatokba foglalja ezt a történelmi mozgást és az általa szükségszerűen kitermelt illúziókat, akkor a vallást szükségképpen pozitívan kell értékelnie. De a vallással szembeni effajta cinizmusnak megvannak az elemei Hegelnél is, amelyek nemcsak magántermészetű megnyilvánulásokban jutnak kifejezésre (ezeket a maguk idején idézni fogjuk), hanem — akaratlanul — magának a vallásnak az egész dialektikus ábrázolásában.

Mindezekkel a fenntartásokkal Napóleon kijelentései igen jól szemléltethetik és konkrétabban megvilágíthatják Hegel viszonyát a valláshoz. Napóleon azt mondja: „Ami engem illet, én a vallásban nem a testté válás misztériumát, hanem a társadalmi rend misztériumát látom; a vallás az egység gondolatát összeköti az éggel, és megakadályozza, hogy a szegények lemészárolják a gazdagokat... A társadalom nem állhat fenn a javak egyenlőtlensége nélkül, a javak egyenlőtlensége pedig a vallás nélkül."[190]

Hegel 1805—1806-os előadásai tehát „fenomenológiai" formában vezetik le a rendi felépítést. A rendek mintegy az objektív szellem munkamegosztását testesítik meg, és azokat a fokokat jelentik, amelyeken keresztül a szellem eljut önmagához. Ezért a hegeli kifejtés ezúttal a paraszti renddel kezdődik, amely mint társadalmi réteg a legközelebb áll a természeti állapothoz. Ismét csak Hegel gazdasági belátásainak magas színvonalát mutatja, hogy a paraszti és polgári rend lényegi különbségét munkájuk eltérő jellegében keresi. Szembeállítja a paraszt konkrét munkáját a kereskedelem és az ipar elvont munkájával, és a különbség alapját abban látja, hogy a paraszt a saját szükségletei számára és nem a piacra dolgozik. (Ebből megint világosan kiderül, hogy Hegel az angol nemzetgazdászok nézeteit hogyan ülteti át a német viszonyokba. Hiszen piacra dolgozó, földjáradékot fizető farmereket Hegel csak könyvekből ismer és nem a valóságból, ennek megfelelően ezt a típust rendszerében még utalásszerűen sem veszi figyelembe.) „A paraszti rend tehát ez az egyéniség nélküli bizalom, amelynek az individualitása a tudat-nélküli individuumban, a földben van. Mint munkás, nem az elvont forma munkása, hanem úgy hozzávetőlegesen maga gondoskodik saját szükségleteinek többségéről,

[190] Ezt Aulard: Politische Geschichte der Französischen Revolution. (A francia forradalom politikai története.) München—Leipzig 1924. II. Band, p. 614. nyomán idézzük itt.

egészéről; műve hasonlóképpen csak belsőleg van összekötve cselekvésével. Céljának és e cél megvalósításának összefüggése a tudattalan, a természet; szánt, vet, de isten az, aki boldogulást hoz, az évszakok és a bizakodás, hogy önmagától létrejön az, amit ő a földbe helyezett. A tevékenység a föld alatti."[191]

A paraszti rend tehát Hegel szemében a polgári társadalom nyers és tudattalan természeti alapja. Ahogyan észrevétlenül átsiklik ebben a kérdésben az angol fejlődés fölött, éppúgy nem tett rá semmi kimutatható hatást a parasztkérdés megoldása a francia forradalomban. Csak az elmaradott német parasztot látja.

Ez annál is inkább feltűnő, hiszen társadalmi koncepciója szerint a parasztságnak kell alkotnia a hadsereg nyers tömegét, azt pedig már láttuk, hogy Hegel igen sokat töprengett a hadsereg szellemén, és többször megpróbálta feltárni a forradalmi és a napóleoni hadsereg fölényének társadalmi gyökereit. De az alulról jövő tömegmozgalmak iránti bizalmatlansága ebben a vonatkozásban vakká teszi. Bármennyire mereven elutasítja is Németországban a feudális maradványok létjogosultságát, bármilyen határozottan elismeri is a forradalmi Franciaország különb voltát: elképzelésében a nép megőriz valamiféle német nyárspolgári, forradalom előtti jelleget. A hadsereg — noha tudjuk, hogy Hegel társadalom- és történelemfilozófiájában milyen fontos szerepet visz — éppenséggel nem „felfegyverzett nép"; a polgárság anyagi áldozatokat hoz a háborúért, a parasztok pusztán ágyútöltelékek, akárcsak a régi feudális abszolutizmus háborúiban. A „német nyomorúság" tükröződése Hegel napóleoni utópiáját német nyárspolgárisággá fokozza le.

Ennek megfelelően Hegel a parasztok esetleges felkelésében és mozgalmában csupán „vak, féktelen elemet" lát, amely „mint az áradat, csak rombol, s legfeljebb általános termékenyítő üledék marad utána, de leapad, anélkül, hogy valami művet létrehozott volna"[192].

E fölé a rend fölé emelkedik azután az elvont munka rendje, az ipar és jog rendje: a polgárság. Ennek a rendnek a gazdasági szféráját már ismerjük Hegel leírásából: a véletlenszerűségnek az a szférája ez, amely öntörvényűsége révén szükségszerűségre emelkedik. A hegeli társadalomfilozófia német voltát mutatja a rend centrális érzülete: a becsületesség. Világos, hogy Hegel szeme előtt alapjában a német nyárspolgár és nem az angol kapitalista lebeg. A gazdasági élet hegeli kifejtéséből már tudjuk, hogy e felépítés csúcspontja Hegelnél a kereskedő.

Érdekes és jellemző az itt uralkodó fenomenológiai tendenciára, amely a magasabbrendűt az alacsonyabbrendűből, az általánosabbat a különösből próbálja kibontakoztatni, hogy Hegelnél a polgárság rendje itt a kereskedőben csúcsosodik ki, hogy azután a legmagasabb, az általános rend

[191] Realphilosophie, Band II., p. 254.
[192] Uo., p. 255.

kifejtését az üzletemberrel kezdje, és innen haladjon tovább a tudóson keresztül rendszerének tulajdonképpeni csúcsáig, a katonáig. Hegel itt a különöstől az általánoshoz vezető fenomenológiai utat járja. Nagy nyomatékkal írja: „Az alacsonyabb rendek, vagy azok, akiknek tárgyuk és tudatuk a különösben van"[193] — és ezzel a parasztokat és polgárokat kívánja jellemezni. Az átmenetet a következőképpen hajtja végre: „A nyilvános rend az állam számára dolgozik. A szellem az üzletemberben az általános tárggyá emelkedett. De az üzletember munkája maga is nagyon megosztott, elvont, gépi munka. Jóllehet ez a munka közvetlenül az általánost szolgálja, de egy korlátozott és ugyanakkor rögzített oldal szerint, amelyen nem képes változtatni... A meghatározott általánost az általános tudásához emeli... A szellem felülemelkedett a jellemen; valami általánosat cselekszik. A tulajdonképpeni üzletember egyúttal részben tudós is."[194]

Bármennyire mesterséges is helyenként ez az átmenet, mégis könnyen észrevehető a haladás „Az erkölcsiség rendszeré"-nek konstrukciójával szemben. És ha hozzávesszük ehhez Hegel gondolati premisszáit, akkor itt valóban az általánosnak a különösből való fokozatos kifejlődését látjuk, amelyben a döntő szerepet az elvont munka hegeli koncepciója játssza: minden individuális munkának, a kapitalizmus minden individuális gazdasági tevékenységének öntudatlan átváltozása társadalmivá, általánossá — vagyis a modern polgári társadalom struktúrájának tényleges felismerése.

De ez a levezetés legjobb esetben is csak az üzletemberig megy. Az üzletembertől a tudóshoz való átmenet már tisztán konstruktív, mesterséges. És Hegel maga is idegenkedik attól, hogy a tudósok rendjében lássa a gondolat valódi általánosságának, az objektív szellem önfelismerésének társadalmi megtestesítőjét. Némileg nyers humorral azt mondja: „A tudósnak énje hiúsága a legfontosabb."[195] A tudósok és a katonák rendje között pedig végképp nincs valóságos átmenet: a katonák rendje alkotja a hegeli rendi rétegződésben a tetőpontot; ennek számos okával már megismerkedtünk; de ezeknek immár semmi közük a különöstől az általánosig vezető gazdasági-fenomenológiai úthoz.

Látjuk tehát, hogy itt, ahol pedig Hegel rendkívüli erőfeszítéseket tesz a rendi felépítés gazdasági levezetésére, ennek a levezetésnek igen fontos része puszta látszat csupán. Ismerjük már Hegel társadalomképének visszahúzó elemeit, de nemcsak ezek teszik lehetetlenné, hogy végrehajtsa ezt a dialektikus levezetést, hanem gazdaságtanának egy másik fontos belső mozzanata is, amellyel most röviden meg kell ismerkednünk.

Arról van szó, hogy magában a gazdaságtan felépítésében döntő szerepet játszik Hegelnél a jog, az „elismertség" elve. Bizonyos kategóriák csak ennek az „elismertségnek", ennek a jogi elemnek a révén emelkednek a gazdasági kategória valódi méltóságára, más esetekben pedig olyan meg-

[193] Uo., p. 253.
[194] Uo., p. 259. sk.
[195] Uo., p. 254.

különböztetések alakulnak ki, amelyek a dolog gazdasági lényegét tekintve egyáltalán nem fontosak, de amelyekre Hegel, mert az „elismertség" különösen plasztikusan megjelenik bennük, döntő súlyt fektet. Így például fontos különbséget lát birtok és tulajdon között: „A birtokban benne van az ellentmondás, hogy az, ami egy dolog, mint dolog általános, és mégis csupán egyes birtoknak kell lennie. Ezt az ellentmondást a tudat megszünteti, amennyiben ez magábanvalóan önmaga ellentéteként tételeződik; ez mint elismert az egyes birtok és ugyanakkor általános, amennyiben ebben az egyes birtokban mindenki birtokol... Az én birtokom megőrizte a tudat formáját; az én birtokomként van meghatározva; de mint tulajdon nem egyedül rám vonatkozik, hanem általános."[196]

Hegel itt csavaros, csaknem skolasztikus gondolatmenetet illeszt fejtegetésébe, hogy a gazdasági élet jogi megkettőzése, a gazdasági kategóriák jogi megfogalmazása ne csak úgy jelenjen meg, mint ami csupán a fogalmi hierarchiában áll magasabban a pusztán gazdaságinál, hanem a jogi formából valamiféle tartalom is előkerüljön. Hegel nagyon hasonlóan jár el akkor is, amikor a szerződésben a csere magasabb formáját akarja felfedezni. Gondolatmenete a következő: „Ezt a tudást a szerződésben mondják ki. Ugyanaz, mint a csere, de eszmei csere: *α)* nem adok át semmit, nem teszek külsővé semmit, semmit nem nyújtok csak a szavamat, a beszédet, hogy külsővé kívánom magam tenni; *β)* a másik úgyszintén. Ez az én külsővé-válásom ugyanúgy az *ő* akarata; *ő* elégedett azzal, hogy ezt én átengedem neki; *γ)* ez egyben az ő külsővé-válása, közös akarat; az én külsővé-válásomat az övé közvetíti. Én csak azért akarom magamat külsővé-tenni, mert a maga részéről *ő* is külsővé akar válni, és mert az ő negációja az én pozícióm lesz. Ez a magyarázás cseréje, és immár nem dolgoké, de ugyanannyit ér, mint maga a dolog. A másiknak az akarata mindkettő számára mint olyan érvényes. — Az akarat visszatért a fogalmába."[197]

A jogi elveknek ez a túlbecsülése a gazdasági életben nem jelent Hegelnél semmiféle közeledést e túlértékelés kanti—fichtei formájához, noha náluk ez a tendencia a legszorosabban összefügg a filozófiai idealizmussal. De különösen Fichténél, ez a túlértékelés összefügg azokkal az illúzióival, amelyek szerint az emberek társadalmi életét mindaddig, amíg nem érkezett el a tiszta moralitás birodalma, törvények és jogi meghatározások segítségével a morál irányában lehet szabályozni. Tudjuk, hogy Hegel milyen gúnyosan utasította vissza Fichtének ezeket a tendenciáit. Hegel a gazdasági és társadalmi tényekben mindig magának az életnek a hatalmát látja, és eszébe sem jut, hogy valamilyen fogalommal erőszakot tegyen ezen. Hiszen az ő elképzelése szerint a fogalom hatalmát és méltóságát éppenséggel az életnek ezek a magateremtette tényei fejezik ki a legvilágosabban.

[196] Realphilosophie, Band I., p. 240. Lásd még: Lasson, p. 434.
[197] Realphilosophie, Band II., p. 218. Lásd még: Lasson, p. 438. sk.

A filozófiai idealizmus két tényezője hajtja Hegelt ebbe az irányba. Egyrészt az egész kor egyik általános tendenciája működik itt. A polgári társadalommal kapcsolatos észrevételeiben Marx — a Feuerbach-tézisek megírásával egyidőben — a modern állam keletkezéstörténetéről azt írja a francia forradalom összefüggésében: „A politikum öntúlbecsülése... Valamennyi elem megkettőződése polgáriakra és államiakra."[198] Ez a megkettőződés, mely legpregnánsabb alakját magának az embernek burzsoára és citoyenre való megkettőződésében nyeri el, Hegelnél világosan kifejezésre jut mint a gazdasági kategóriáknak tulajdonképpeni gazdasági, valamint jogi kategóriákra való megkettőződése. Az viszont már Hegel egész filozófiájának sajátos jellegével függ össze, hogy ez a megkettőződés olyan nagy szerepet játszik, hogy az „elismertség" helyenként társadalomelméletének középponti kategóriája lesz.

A Hegelnél felmerülő gazdasági problémákkal összefüggésben említettük már a „külsővé-válás" kategóriáját. E kategória részletes kritikai tárgyalására majd csak „A szellem fenomenológiájá"-nak elemzésekor kerül sor. Itt mindössze ennek az „elismertségnek" az általános jellegét vizsgálhatjuk meg röviden a tisztán gazdasági természetű „külsővé-válás"-nak — mint az ilyen „elismertség" magasabb formájának — a vonatkozásában. Jénában Hegel többször is egyértelműen nyilatkozott erről a kérdésről. Az 1805—1806-os előadások egyik fejtegetésében, ahol Hegel filozófiailag vizsgálja a természeti állapotból a jogállapotba való átmenetet, a következőt mondja: „A jog a személy viselkedésbeli k a p c s o l a t a a többiekhez, szabad létének általános eleme vagy üres szabadságának meghatározottsága, korlátozása. Ezt a kapcsolatot vagy korlátozást nem nekem kell kieszelni és előrángatni a magam számára, hanem maga a tárgy nem más mint az egyáltalában vett jognak, azaz az e l i s m e r ő vonatkozásnak ez a létre hozása. — Az elismerésben az én többé már nem ez az egyes; jogilag az elismerésben létezik, azaz immár nem a maga közvetlen meghatározott létében. Az elismertet mint k ö z v e t l e n ü l érvényeset ismerik el, a s a j á t l é t e által, de e z t a l é t e t éppenséggel a f o g a l o m b ó l h o z t á k l é t r e ; ez elismert lét. Az embert szükségképpen elismerik és az ember szükségképpen elismer. Ez a szükségszerűség az ő sajátja, és nem a tartalommal ellentétben álló gondolkodásunké. Mint elismerés ő maga a mozgás, és éppen ez a mozgás szünteti meg az ő természeti állapotát: ő az elismerés; a természeti csak l é t e z i k, nem s z e l l e m i."[199]

Hegelnek ezek a megjegyzései minden szempontból figyelemre méltóak, mert megmutatkozik bennük, hogyan ütköznek össze gondolkodásának szembenálló tendenciái. Formálisan az objektivizmus hallatlanul magas fokáról tanúskodnak, amennyiben a jog valamennyi meghatározását magának a tárgynak mozgásából és nem a gondolkodásból vezetik le. Hegel

[198] MEGA I. 5., p. 532. — [A német ideológia. MEM 3., p. 542.]
[199] Realphilosophie, Band II., p. 206.

számára a gondolkodás itt csupán gondolati reprodukciója az objektív tárgyban bennerejlő valóságos meghatározások mozgásának. Tartalmilag ellenben ugyanezekből a megjegyzésekből olyan tendencia bontakozik ki, melynek következményei épp az ellenkező irányba mutatnak. A „külsővé-válás" hegeli elemzése jelentős és nagy hatású először is azért, mert itt Hegel a filozófia történetében első ízben tesz kísérletet arra, hogy gondolatilag megragadja azt, amit később Marx árufetisizmusnak nevez, és ezáltal eljusson a társadalom helyes megismeréséhez, amennyiben a társadalom fetisizált tárgyiasságformáit, mint az emberek társadalmi kapcsolatainak mozgását, feloldja, másodszor azért is, mert Hegel megsejti, hogy a társadalmi tárgyiasság fetisizálásának különböző formái nem egyazon színvonalon állnak, hanem egymás között a fetisizálás kisebb-nagyobb mértékének, magasabb vagy alacsonyabb fokának hierarchiájába rendeződnek.

Ugyanezt a tendenciát megfigyelhettük Hegelnél már akkor is, amikor a „külsővé-válás" mind magasabb formáinak effajta hierarchiáját mutatta ki a munkában, a munkatermékben, a cserében és a kereskedelemben, majd végül a pénzben. Az idealista tendencia, a valóságos kapcsolatok fejtetőre állítása már akkor is érvényesült. Hegel igen helyesen látja, hogy a kereskedelem és különösképpen a pénz a „külsővé-válás" magasabb formái, mint mondjuk az egyszerű termelés. Elképzelése ennyiben megegyezik Marx helyes materialista felfogásával. De míg Marx a fetisizmus legegyszerűbb formájában (az áruban) látja a kulcsot a társadalom bonyolultabb, leginkább fetisizált formáinak megfejtéséhez, Hegel az ellenkező úton halad. (Amikor „A szellem fenomenológiájá"-nak marxi bírálatáról lesz szó, részletesen kimutatjuk, hogy Hegel hamis módszerének gazdasági forrása magának a munkának, az ember gazdasági tevékenységének egyoldalú felfogásában rejlik.) Hegel szemében a szellem „külsővé-válása" és e „külsővé-válás" visszavétele az a szükségszerű út, amelyet a valóság teremtésében a szellem bejár, és következésképpen e folyamat gondolati, megismerésbeli reprodukciójának szükségszerű útja is. Ezért a fetisizálás magasabb formái Hegelnél nem abban az értelemben magasabbak, hogy mindinkább eltávolodnak a valóságos tárgytól, hogy tehát a fetisizálás egyre üresebb, egyre kiüresítettebb formái (lásd Marx a pénzről). Ellenkezőleg: ezek Hegel szemében éppen ezáltal valóban magasabb formái a „külsővé-válásnak", tudniillik tisztán szellemi formák, a szellemhez való visszatérés formái, amelyek közelebb állnak a „külsővé-válásnak" a szellem általi, a szellembe való visszavételéhez, a szubsztancia átváltozásához szubjektummá, mint a „külsővé-válás" kezdetlegesebb, eredetibb, az anyagi gazdasági folyamathoz közelálló formái.

Ez a koncepció magyarázza, hogy Hegel számára módszertani szükségszerűség volt a jogot a gazdaság fölé helyezni. Míg a történelmi materializmus a jogi forma „magasabb" fetisizálásában ennek levezetett, másodlagos jellegét ismeri fel, addig Hegel számára a gazdasági kategóriák átváltozása jogi kategóriákká a „külsővé-válás"-nak magasabb, szellemibb, a szellem-

hez közelebb álló formáját jelenti. A jog elismert létét Hegel szerint valóban a fogalomból hozták létre, míg a pusztán gazdasági tárgyban a fogalom csak az öntudatlan magábanvaló-lét, a természetközelség fokán nyilvánul meg. Ez a felfogás szakadatlan kölcsönhatásban áll Hegelnek azzal a korábban már elemzett koncepciójával, hogy a nép egységes az államban. E két tendencia kölcsönösen erősíti egymást, és közös hatásuk ismét csak olyan ok, amiért Hegel gondolati ellentendenciái, amelyek a kapitalizmusban a társadalmi tárgyiasság fetisizálásának helyes felismerésére irányultak, nem győzedelmeskedhetnek; annak ellenére, hogy Hegel helyenként igen közel kerül egyes részösszefüggések helyes felismeréséhez (gondoljunk arra a megsejtett felismerésre, hogy a pénz egyszerre valóságos dolog és ugyanakkor én is, tehát emberek egymáshoz való kapcsolata — lásd 342—343. old.).

A szemben álló tendenciák eme bonyolult küzdelmének, amely végül is mindig a valóság objektív-idealista misztifikációjának győzelmével végződik, kétoldalú következményei vannak Hegel társadalmi felismeréseire. Marx nagyon nyomatékosan hangsúlyozta ezt a kétoldalúságot: „...amiért is már a Fenomenológiában — teljességgel negatív és kritikai külleme és a valóban benne foglalt, sokszor a későbbi fejlődésnek messze elébenyúló kritika ellenére — lappangva ott rejlik a későbbi hegeli művek n e m - k r i t i k a i p o z i t i v i z m u s a és éppoly n e m - k r i t i k a i i d e a l i z m u s a (mindkét kiemelés tőlem — *L. Gy.*) — a meglevő empíria e filozófiai feloldása és visszaállítása —, megvan mint csíra, mint potencia, mint valami titok."[200] Ebből következik, hogy a realisztikus ellentendenciák győzelmének módszertani lehetetlensége kétféle következménnyel jár. Az egyik oldalt, a kritikátlan idealizmust, már többször láttuk, így például utoljára a gazdaság és a jog fejtetőre állított kapcsolatának fenti elemzésében. A másik oldal az, hogy Hegel felvesz rendszerébe valami nyers empíriát, amelynek nem képes feltárni valódi társadalmi meghatározottságát, valódi társadalmi és filozófiai általánosságát a maga tényleges alakjában, és ezt egyfajta elvont-gondolati látszatmozgás révén mint valami szükségszerűt „levezeti".

Nem véletlen, hogy Hegelnél ezek a kategóriák többnyire „természetadta" jellegűek. Hiszen Hegel maga is érzi, hogy ezeket a kategóriákat nem a valóságos társadalmi mozgásból vezette le, minthogy pedig gyakran helyesen és mélyen megsejti a társadalomnak a maga természeti alapjára való vonatkozását, ezért az ilyen kétes esetekben igen közelfekvő számára, hogy ehhez a természeti alaphoz meneküljön, és mint természetadta jelenséget misztifikálja azt, ami társadalmilag nem volt számára levezethető. „A hegeli jogfilozófia kritikájá"-ban Marx többször is beszél „empíriának spekulációba és spekulációnak empíriába való e szükségszerű átcsapásáról". Ebből az egész komplexusból most csupán a monarchára vonatkozó részt idézzük,

[200] MEGA I. 3., p. 155. — [Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1970. p. 103—4.]

hiszen — mint tudjuk — az örökletes monarchiának ez a „természetből" való levezetése fontos szerepet játszott már az 1805—1806-os előadásokban is. Marx a következőt mondja erről: „Épp ezen a módon kelti a misztikusnak és mélynek a benyomását is. Nagyon vulgáris dolog, hogy az ember született; és hogy ez a fizikai születés tételezte létezés társadalmi emberré stb. válik, fel egészen az állampolgárig; az ember a születése révén lesz minden, ami lesz. De nagyon mély dolog, frappáns dolog, hogy az állameszme közvetlenül születik, a fejedelem születésében önmagát szülte meg empirikus létezésre. Ezen a módon nem gyarapodott a tartalom, hanem csak a régi tartalom formája változott meg. Filozófiai formára tett szert, filozófiai bizonyítványra."[201]

Ha ennek a kritikának a fényében olvassuk az örökletes monarcha „levezetését" az 1805—1806-os előadásokban, akkor láthatjuk, hogy Marx mennyire helyesen leplezte le Hegel „kritikátlan pozitivizmusának" hamis mélységét. Hegel a következőt mondja a monarcháról: „A szabad általános az egyéniség pontja; ez az egyéniség, mindenki tudásától ennyire mentesen, nem általuk konstituált, mint a kormányzat szélsősége tehát közvetlen, természeti: az örökletes monarcha. Ő az egésznek a szilárd és közvetlen csomója ... amazok (mármint a többi ember a társadalomban — *L. Gy.*) a sokaság, mozgás, folyékonyság, ez pedig a közvetlen, a természeti. Egyedül ez a természeti, azaz a természet ide menekült..."[202]

Effajta levezetések Hegel rendszerének legkülönbözőbb pontjain előfordulnak, és később alkalmunk nyílik még arra is, hogy elemezzük Hegelnél a „természetadta" eme fogalmának helyes és téves oldalait. Most megmaradunk ennél a példánál, mert Hegel társadalmi módszertanára nézve — az előbbiekben kifejtett általános jelentőségén túl — van ennek egy olyan oldala is, amely bennünket különösképpen érdekel. A társadalom hegeli felépítésében mindeddig csak az első rést mutattuk ki, hogy ugyanis a rendi felépítés nem a társadalom gazdasági struktúrájából nő ki dialektikusan. A második rés, amellyel most szembekerültünk, a társadalom rendi felépítése és a kormányzat között van.

Hegelnél az egyes rendek filozófiai levezetése a különöstől az általános felé halad. Mármost amikor Hegel a legfelsőbb rendben elérte az általánosságot, az a nehézség adódik, hogy a kormányzatot fogalmilag elhatárolja ettől. Világos, hogy ez semmiképp sem valamiféle ismeretelméleti vagy tisztán filozófiai kérdés. Sokkal inkább a társadalom osztályjellegének problémájáról van szó. És a különböző tendenciák belső harca Hegel gondolkodásában rendkívül tisztán meglátszik abban, hogy milyen ingadozó módon foglal állást e kérdésben. Magától értetődik, hogy Hegel nem tud eljutni az állam

[201] MEGA I. 1. 1., p. 446. — [Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. MEM 1., p. 242.]

[202] Realphilosophie, Band II., p. 250. és 252.

osztályjellegének valóságos koncepciójához. Ez már csak azért is képtelenség, mert a társadalmat, miként erről már részletesen beszéltünk, végső soron egységesnek tekintette.

De Hegelnél ezen belül is kettős tendencia működik, tükrözvén azt az objektív ellentmondást, amely bennerejlik a modern társadalomnak a francia forradalom által felvetett problémáira adott napóleoni megoldásban, persze módosult formában, ami Hegel sajátos helyzetét fejezi ki, vagyis azt, hogy egyrészt német, másrészt hogy ő e megoldás filozófiai megdicsőítője. Hegel egyfelől arra törekszik, hogy a legfelsőbb rendet (a napóleoni háborús nemességet) azonosítsa az állammal és a kormányzattal. E tendencia objektív tartalma Napóleon katonai diktatúrájának természete, valamint Hegel lelkes odaadása Franciaország heroikus nagysága iránt, amelyet ez a diktatúra teremtett meg. Másfelől viszont a napóleoni diktatúra sem egyszerűen valamiféle elvont katonai diktatúra, hanem olyan rend, mely a forradalom utáni Franciaország sajátos feltételei között jött létre; olyan katonai diktatúra, melynek őriznie és védelmeznie kell a francia forradalom polgári-társadalmi tartalmának örökségét, ami annyit tesz, hogy meg kell mentenie mind a feudális-abszolutista restaurációs kísérletektől, mind pedig a forradalom demokratikus továbbvitelétől.

Ezt a belső ellentmondást Hegel „Az erkölcsiség rendszeré"-ben mondja ki a legőszintébben. Azt írja itt a kormányzatról: „Úgy tűnik föl, mintha közvetlenül a legelső rend volna, mert a többiek számára ez az abszolút potencia, az abszolút erkölcsiség realitása és a többiek reálisan felismert szelleme, míg a többiek a különösben vannak. Csakhogy ez maga is rend a többi renddel szemben, és valami magasabbnak kell lennie, mint saját maga és mint a többiekkel szembeni különbsége... A fogalomba fel van véve az első rend mozgása a többi renddel szemben, azáltal, hogy mindkettő valóságos, mindkettő korlátozott, és az egyik empirikus szabadsága éppúgy meg van semmisítve, mint a másiké; — az összes rendnek ez az abszolút fenntartása szükségképpen a legmagasabb rendű kormányzat, és fogalma szerint nem lehet egyetlen rendé sem, mivel ez valamennyi rend indifferenciája. Azokból kell tehát állnia, akik egyformán lemondtak a reális létről valamely rendben, és éppenséggel az eszményiben élnek, az öregek és a papok, akik tulajdonképpen egyek."[203]

A természetnek itt is deus ex machina-ként kell belépnie. Az írásban szereplő öregeket és papokat, a direktórium korabeli öregek tanácsának misztifikált utánzatát, itt is puszta életkoruknak kell kiemelni a különös világának ellentétességéből; ennek révén kell elérniök az általánosságnak ezt a fokát, amelyre — mint egy rend a többi rend között — még az első rend sem juthatott el. Könnyen belátható, hogy Hegel előtt itt ugyanaz a nehézség áll, amelyet későbbi tervezeteiben az örökletes monarchia igenlésével old meg. És a módszer is ugyanaz, hiszen itt is egyszerű természeti

[203] Lasson, p. 478. sk.

tény az, amit Hegel — gondolatilag tökéletesen megengedhetetlen módon — valamilyen mély misztikum ünnepélyességével vesz körül.

Többször is említettük már, hogy a schellingi terminológiát Hegel leginkább „Az erkölcsiség rendszeré"-ben használta. Most mindenki előtt világossá vált, hogy mivel függ össze ennek a befolyásnak a lehetősége. Mert bármennyire messze maga mögött hagyja is a schellingi indifferenciát az ellentmondás megszüntetésének hegeli fogalma, az „egység és különbözőség egységének" megfogalmazása, ez a fogalom Hegel számára itt használhatatlan. Hegel saját módszere, ha következetesen végigviszi, az osztályok valóban dialektikus megértése, az államnak az osztályharccal való dialektikus kapcsolata felé vinne. Effajta belátásra Hegel, előttünk már ismert okokból, képtelen volt. Márpedig ahhoz a kapcsolathoz, amelyet Hegelnek társadalmilag-tartalmilag részint állam és kormányzat, részint pedig a rendek között teremtenie kell, sokkal jobban illik az indifferencia schellingi fogalma, mint az ellentmondásnak, illetve megszüntetésének hegeli koncepciója. És noha Hegel később kiküszöböli a schellingi terminológiát, e kapcsolat tényleges ábrázolása mindig megőriz valamit schellingi természetéből. Igenis lehet tehát arról beszélni, hogy a schellingi gondolkodás elemei Hegel rendszerének tartós alkotórészeivé váltak. De ezt a kapcsolatot konkretizálni kell, fel kell ismerni — miként Engels — Hegel rendszerének és módszerének ellentmondását, és akkor kiderül, hogy a schellingi gondolkodás elemei ott hatnak, ahol a rendszer diadalmaskodott a módszer fölött, ahol tehát Hegel társadalmilag-tartalmilag is szükségképpen elmaradt saját módszerének következményei mögött.

Persze ez a jellemzés nem fedi teljes egészében az állam és a rendek kapcsolatának hegeli koncepcióját. Korábban utaltunk már arra, hogy az örökletes monarcha gyakran tisztán dekoratív szerepet játszik Hegel államrendszerében, hogy Hegel tartalmilag tökéletesen elismeri a polgári társadalom önmozgását, és azt szeretné, hogy az állami beavatkozás ebbe a mozgásba a minimális legyen. Hegel felfogásának ellentmondásosságát azonban ezek a kiigazítások nem szüntetik meg. Pusztán azt mutatják, hogy Hegel az egykorú francia fejlődésnek hol az egyik, hol a másik oldalát állította gondolatilag előtérbe. Hiszen a polgári társadalom gazdasági fejlődéstörvényeinek elismerése ugyancsak annak a napóleoni rendszernek a képéhez tartozik, amely a burzsoázia érdekében a francia forradalom örökségét kezelte, és amelyben Hegel a társadalmi fejlődés tetőpontját, a világszellem jelenkori megtestesítőjét látta.

Amikor Hegel ekkori társadalomfilozófiai konstrukcióiról beszélünk, általában újra és újra vissza kell nyúlnunk ebből a korból azokhoz a reális francia példaképekhez, amelyeket Hegel koncepciói — gyakran misztifikált formában — gondolatilag tükröznek. Nemcsak az öregeket és papokat lehet visszavezetni effajta példaképekre, hanem a hegeli társadalomfilozófia egész rendi felépítését; különösen az általános rendet mint a napóleoni típusú új katonai nemességet. Hegel még legutolsó tanulmányában is,

amelynek az angol Reform Bill a tárgya, pontosan akkor, amikor — mint láttuk — ennek a rendi struktúrának a problematikájáról beszél a kapitalista társadalom továbbfejlődésével összefüggésben, említést tesz az itáliai királyság napóleoni alkotmányáról is, és ebben valamiféle példaképet lát a jelen számára; ez mutatja, hogy ezek az alkotmányok milyen mély hatással voltak Hegelre.[204]

Összefoglalóan leszögezhetjük tehát, hogy a hegeli gazdaság- és társadalomelméletben egyidejűleg két, egymással szögesen ellentétes, egymást kizáró tendencia működik. Egyrészt az általánosnak a különös belső dialektikájából való kifejlesztése; ezt a tendenciát elsősorban akkor figyelhettük meg, amikor a munkáról, a munkamegosztásról, a szerszámról stb. volt szó. Ez a tendencia mindig ott kerül felszínre, ahol Hegel társadalomfilozófiai nézetei az állam problémájától viszonylag függetlenül bontakozhatnak ki, vagy pedig ott, ahol Hegel ezekből a felismeréseiből, ismét anélkül, hogy közvetlenül az államra vonatkoztatná őket, általános-filozófiai következtetéseket von le. Így például a „Jénai logiká"-ban igen érdekes és szellemes kifejtést találunk, amelyben a nemet az egyéniség dialektikájából fejleszti ki, annak alapján, ahogyan az egyéniség a polgári társadalom gazdaságában kialakul és működik.[205]

Hegelnél az ilyen tendenciák semmi esetre sem csak epizódszerepet játszanak. Hiszen a modern kapitalizmus problémája, a burzsoázia gazdasági szerepe, a modern individualizmus, amely ezen a talajon jön létre, egyszóval: éppen a kapitalizmus gazdasági fejlődésének azok az elvei, amelyek Hegel kapitalizmus-felfogásából adódnak, jelentik azt a döntő mozzanatot, amely az újkort megkülönbözteti az ókortól. Hegel szemében éppen ezek az elvek képezik a fejlődésnek azt a magasabb szintjét, amelynek révén az ókort valóban túlhaladják, valóban puszta múlttá és emlékezetté teszik. Éppenséggel ezek az elvek alkotják Hegel jénai történelemfilozófiájának élét; annak a felfogásnak, amely későbbi korszakának történelemfilozófiájában is mindig alapvető marad.

Ez a történelemfilozófiai koncepció a legszorosabban összekapcsolódik Hegel általános filozófiai alapproblémáival; a nagy és következetes gondolkodók esetében ez nem is képzelhető el másként. Már tudjuk, hogy „A szellem fenomenológiájá"-nak filozófiai alapproblémája, az az elv, amelynek segítségével Hegel végérvényesen leküzdi a schellingi dialektikát és saját dialektikáját önálló alakban a nyilvánosság elé tárja, épp a „külsővé-válás" elve. De eddigi fejtegetéseinkből egyértelműen kiderült az is, hogy az újkornak, a modern polgári társadalomnak éppen azért kell Hegel szerint magasabb történelmi fokot képviselnie, mert a „külsővé-válás" jóval magasabb szinten jelenik meg benne, mint az antik demokrácia közvetlen társadalmi-

[204] Lasson, p. 305. Napóleon ott a következő rendeket jelöli ki: possidenti, dotti, mercanti („birtokosok", „tanultak", „kereskedők").

[205] Jenenser Logik, p. 151. skk.

ságában. Hegel számára tehát szükségképpen a legnagyobb „külsővé-válásnak" ez a periódusa az a kor, amelyben a szellem végre tudja hajtani a „külsővé-válás" visszavételét, a szubsztancia átváltoztatását szubjektummá.

De mint láttuk, van ennek a történelemfilozófiának egy másik oldala is: az államnak és az állam világtörténelmi funkcióinak függetlensége ettől a gazdasági alaptól. Magától értetődő, hogy ebben is van valamiféle összefüggés, mégpedig gazdasági, de ellentétben a valóságos gazdasági összefüggések valóságos (ámbár gyakran hiányos) felismerésével; Hegel itt misztifikálja önmagában is illuzórikus elképzelését az állam és a polgári társadalom kapcsolatáról a napóleoni rendszerben. Eszerint az államnak fel kell használnia a polgári társadalmat a saját, a polgári társadalomtól teljes egészében független céljaira. A polgári társadalom azért van, hogy az államot (a szellemet) szolgálja, áldozatot hozzon érte, s ennek alapján azután az állam biztosítja és oltalmazza a polgári társadalom zökkenőmentes működését. E felfogás értelmében a polgári társadalom és a gazdasági élet különösségei alá vannak rendelve az állam általánosságának. Ezek alkotják részint azt a sötét életalapot, amelyből kiemelkedik a szellem fényes alakja, részint azokat a szétesö mozzanatokat, amelyekre a szellem dialektikusan felbomlik, amennyiben áthatja az empíriát és eljut önmagához; amennyiben külsővé-teszi magát és a „külsővé-válást" ismét visszaveszi önmagába. A hegeli filozófiának ebben a két tendenciájában megtaláljuk tehát mindkét gondolati tényezőt, amely a „külsővé-válás" koncepciójához vezetett: nevezetesen a valóságosat és a misztifikáltat. A hegeli módszerért vívott végső küzdelmüket „A szellem fenomenológiájá"-nak kapcsán fogjuk részletesen ábrázolni.

Mint tudjuk, nem véletlen, hogy Hegelben ez a két tendencia harcolt egymással. Rámutattunk ellentmondásuk reális forrására is, magában a valóságban, mármint a napóleoni állam valóságában. De e valóság hegeli felfogásának és értelmezésének idealista tendenciáit Németország sajátos társadalmi léte is erősíti. Marx a kanti filozófia bírálatában, ahol Kant filozófiájában úgyszintén a francia forradalom korszakának gondolati tükröződését látja, kitér a torzításnak azokra a sajátosan német vonásaira, amelyek akkor jelentkeznek, ha a reális franciaországi tényállások egy német filozófus gondolataiban tükröződnek. A kanti gyakorlati észben Marx a liberális burzsoázia reális anyagi érdekeinek tükröződését látja. „Kant — fejti ki Marx — tehát elválasztotta ezt az elméleti kifejezést a benne kifejezett érdekektől, a francia burzsoák akaratának anyagilag indokolt határozatait a »s z a b a d a k a r a t«, a magában- és magáértvaló akarat, az emberi akarat t i s z t a önmeghatározásaivá tette..." A kanti filozófiának ebben a társadalmi magyarázatában és egyidejű kritikájában Marx azokról a sajátos illúziókról beszél, amelyek az államra vonatkozóan a német helyzetből szükségképpen kialakultak. „Ebből a helyzetből magyarázható mind a sehol másutt elő nem forduló jóraváló hivatalnoktudat, mind valamennyi Németországban forgalomban levő illúzió az államról, mind a

teoretikusok itteni látszólagos függetlensége a polgárokkal szemben — a látszólagos ellentmondás a polgárok érdekeinek e teoretikusok által kifejezett formája és maguk ez érdekek között."[206]

Marx persze Hegelt sohasem azonosította minden további nélkül Kanttal. Ez a kritika tehát csak annyiban alkalmazható Hegelre, hogy ugyanannak az általános társadalmi helyzetnek a hatása nála is megállapítható. Ehhez hasonló vonásokat Marx többször is megállapít a hegeli jogfilozófia részletes kritikájában. Kiváltképpen azt a sajátosan német elmaradott jelleget emeli ki, amely a bürokrácia társadalmi és állami szerepének hegeli felfogásában jut kifejezésre. Éppen filozófiai szempontból rendkívül fontos, hogy Marx arról az „imaginárius általánosságról" beszél, amely a bürokrácia hegeli felfogásában jelenik meg, és Hegel kifejtésének egészét abban foglalja össze, hogy az állam és a kormányzat nem a polgári társadalom képviseletei, hanem a polgári társadalommal szembeni képviseletek.[207] A hegeli jogfilozófiához fűzött kritikai észrevételek újra és újra kiemelik, hogy azok az ellentmondások, amelyek Hegel gondolkodásában felmerülnek, reális társadalmi viszonyok tükröződései. Miközben Marx metsző éllel bírálja a hegeli misztifikációkat, sohasem gondolja, hogy Hegel nézetei a társadalomról és az államról tisztán saját kiagyalt koncepciói lennének. Pontosan azért bírálja Hegelt, mert a valóságos modern viszonyokról sok tekintetben helyes képet fest, de nem azokat a reális és haladó tendenciákat hangsúlyozza, amelyek valóban a jövőbe mutatnak, s így a fennálló állapotok misztifikálására kényszerül. Azt írja például: „Hegelt nem azért kell hibáztatni, mert a modern állam lényegét úgy ábrázolja, ahogy van, hanem azért, mert azt, ami van, az állam lényegének tünteti fel. Az, hogy az ésszerű valóságos, az éppen az ésszerűtlen valóság ellentmondásában bizonyosodik be, amely valóság minden zugában az ellenkezője annak, amit kimond, és az ellenkezőjét mondja ki annak, ami."[208]

Ez a Hegel-kritika tehát konkretizálja Hegel „kritikátlan pozitivizmusának" a bírálatát. Mivel Hegel nem képes megérteni a modern társadalom fejlődésének bizonyos döntő tendenciáit, ezért arra kényszerül, hogy a látszatot valóságnak vegye, és azután ezt az álvalóságot valamiféle hamis filozófiai mélyértelműség, egyfajta látszatdialektika segítségével filozófiailag megalapozza. (Hegel kritikátlan pozitivizmusa a Jogfilozófiában sokkal határozottabban kirajzolódott, mint a jénai korszakban. De Marx bírálatából tudjuk, hogy már akkoriban is hatott. A Hegel fejlődésének későbbi szakaszára vonatkozó marxi bírálat tehát — azzal a fenntartással, amelyet maga Marx tett — ráillik a jénai korszak társadalom- és államfelfogására is.)

Marx kritikai vizsgálódásaiban szóba kerül Hegel eme politikai-ideológiai gyengéjének a középpontja (Hegel egész rendszerének ez az alapvető filo-

[206] MEGA I. 5., p. 177. — [Marx/Engels: A német ideológia. MEM 3., p. 180—181.]
[207] MEGA I. 1. 1., p. 455. és 459. — [Marx: A hegeli államjog kritikájához. MEM 1., p. 249. és 253.]
[208] MEGA I. 1. 1., p. 476. — [MEM 1., p. 268.]

zófiai gyengéje): a demokrácia problémája. Rendkívül jellemző a fiatal Marx Hegel-kritikájának filozófiai mélységére, hogy ezt a fogyatékosságot a legszorosabb összefüggésbe hozza az általános és különös hegeli problematikájával: „A demokrácia a monarchia igazsága, a monarchia nem a demokrácia igazsága. A monarchia szükségszerűen önmagával szembeni következetlenségként demokrácia, a monarchikus mozzanat nem következetlenség a demokráciában. A monarchiát nem lehet, a demokráciát lehet önmagából megragadni. A demokráciában a mozzanatok egyike sem ér el más jelentést, mint ami megilleti. Mindegyik valóságosan csak az egész démosz mozzanata. A monarchiában egy rész határozza meg az egésznek jellegét. Az egész berendezkedésnek a szilárd pont szerint kell módosulnia. A demokrácia a berendezkedés neme. A monarchia egy faj, mégpedig rossz faj. A demokrácia »tartalom és forma«. A monarchia csak forma kell hogy legyen, de meghamisítja a tartalmat. — A monarchiában az egész, a nép, be van sorolva egyik létezési módja, a politikai berendezkedés alá; a demokráciában maga a berendezkedés csak a nép egyik meghatározásaként (Bestimmung), mégpedig önrendelkezésként (Selbstbestimmung) jelenik meg. A monarchiában a berendezkedés népe áll előttünk; a demokráciában a nép berendezkedése. A demokrácia minden berendezkedés megoldott rejtvénye. Itt a berendezkedés nemcsak magában valóan, a lényeg szerint, hanem az egzisztencia, a valóság szerint állandóan vissza van vezetve valóságos alapjára, a valóságos emberre, a valóságos népre és mint ennek saját műve van tételezve. A berendezkedés mint az jelenik meg, ami, mint az ember szabad terméke; azt mondhatnák, hogy ez bizonyos vonatkozásban az alkotmányos monarchiára is érvényes, ámde a demokrácia sajátos különbsége az, hogy itt a berendezkedés egyáltalában csak egyik létezési mozzanata a népnek, hogy nem a politikai berendezkedés magáértvalóan képezi az államot.

Hegel az államból indul ki, és az embert szubjektivált állammá teszi; a demokrácia az emberből indul ki, és az államot objektivált emberré teszi."[209]

Amikor Marx úgy ábrázolja a demokráciát, mint nemet, a monarchiát pedig, mint rossz fajt, akkor nem ő maga vonatkoztat el, hanem csupán gondolatilag reprodukálja magának a történelemnek azt az elvonatkoztatási folyamatát, amely számos forradalomban kitermelte a demokráciát, mint a polgári társadalom leginkább kiteljesedett formáját. És amikor Marx, mindössze néhány évvel később, ugyanezt a demokráciát jelöli meg mint a szocializmus kiharcolására legalkalmasabb csatateret, amikor arról beszél, hogy a polgári-demokratikus forradalom átnő proletárforradalomba, akkor csupán a történelem által végrehajtott általánosítások még magasabb for-

[209] MEGA I. 1. 1., p. 434. — [MEM 1., p. 231.] Problémánk számára azért különösen értékesek ezek a megjegyzések, mert Marx itt még a következetes forradalmi demokrácia álláspontjáról, és még nem a szocialista álláspontról bírálja Hegelt.

máit rajzolja ki, miközben a társadalomkutatás iránya ugyanaz marad. Bírálata ezért tapint rá valóban a hegeli társadalomfilozófia valamennyi gyengéjének lényegére.

Mivel Hegel nem volt abban a helyzetben, hogy felfogja a demokrácia felé tartó mozgást, amely a francia forradalomban nagyszerű formákban jelent meg, ezért nemcsak történetileg, hanem mindenekelőtt társadalomfilozófiailag le kellett mondania róla, hogy valódi, a valóságos történelmi mozgásnak megfelelő általánosításokat nyerjen magából a társadalmi-történelmi mozgásfolyamatból s e folyamat különös mozzanatainak dialektikus kapcsolatából. Egyrészt arra kényszerült, hogy valamiféle pszeudo-általánosság hamis dicsfényével övezzen sajátos mozzanatokat, másrészt, hogy az ilymódon nyert általánosságoknak önálló létezést tulajdonítson, kiragadja őket a társadalom és a történelem valóságos dialektikájából, megmerevítse őket ebben az önállósodásban, s azután eme önállósult általánosság alá besorolja a társadalom és a történelem valamennyi sajátos jelenségét, valamennyi különös elemet.

Most tehát filozófiai oldaláról is megmutatkozik a hegeli társadalomfilozófiában nyomon követett két tendencia küzdelme. Az egyik tendencia, a reális dialektikus összefüggések valóságos és helyes felismerése, annak az új dialektikus logikának az alapja lesz, amely a különös ellentmondásainak önmozgásából, eme ellentmondások megszüntetéséből és mindig magasabb fokon való újratételezéséből nyeri az általánost. A másik tendencia, amely a fiktív módon nyert általánosságok idealisztikus önállósodására vezet, arra kényszerül, hogy a régi metafizikai logika mintájára besorolja a különöst az általános alá. A logikában tehát eme két tendencia küzdelme olymódon reprodukálódik, mint a valóságos dialektikus fejlődés és a spekulatív konstrukció harca.

Ezzel visszajutottunk a klasszikus német filozófia egyik legfontosabb történeti kiindulópontjához, „Az ítélőerő kritikájá"-nak ahhoz a híres szakaszához, amely felállította az „intellectus archetypus" követelményét. Emlékezzünk rá, hogy Kant ezekben a fejtegetéseiben az emberi értelem örök határának tekinti, hogy a különöst be kell sorolni az általános alá. Az „intellectus archetypus" pedig annak az értelemnek az eleve teljesíthetetlen, csupán „regulatív eszmeként" szolgáló követelménye, amely képes lenne felemelkedni a különöstől az általánoshoz. Mint tudjuk, eme kanti program azért jelentős, mert elvileg és világosan kimondja a metafizikus gondolkodás korlátozottságát, még ha az emberi értelem általános korlátozottságának formájában is. És az „intellectus archetypus" program a metafizikus gondolkodás korlátainak leküzdésére, a dialektika programja.

A szubjektív és az objektív idealizmus épp ott válik ketté, ahol ennek a követelménynek a teljesíthetőségéről, illetve teljesíthetetlenségéről folyik a vita. A szubjektív idealizmus számára ez a korlát áthághatatlan. A szubjektív idealizmusban a különös szükségképpen mindig véletlenként jelenik meg az általánossal szemben. És hogy ez a fichtei formában történik-e, racionalisz-

tikusan eltúlozva a szubjektumot, melynek elvont morális általánossága előtt az empirikus élet minden különössége valamilyen rossz véletlenszerűségbe süllyed, vagy pedig abban a formában, ahogyan Jacobi magasztalja fel irracionalista érzelmi alapon az egyediségeket, ez egyre megy: a következmények ugyanazok maradnak, a kanti korláton nem lépnek túl.

Schelling „intellektuális szemlélete" az első, amely ebben a kérdésben egy lépéssel előbbre jut. Persze Schellingnél a kanti korlát meghaladása inkább deklaratív, mintsem valóságos. Schelling az „intellectus archetypus"-t a világ megértésére való reális emberi képességnek kiáltja ki; olyan képességnek persze, mellyel csupán a művészi és filozófiai lángész rendelkezik. De ezzel a kijelentéssel filozófiailag még vajmi kevés történt, és a schellingi dialektika gondolati apparátusa (az esztétika kivételével), szinte egyetlen reális bizonyítékot sem szolgáltat arra nézve, hogy a különös véletlenszerűségét hogyan lehetne valóban megszüntetni, hogyan lehetne a különöstől valóban eljutni az általánoshoz. Bármennyire azt hiszi is Schelling, hogy leküzdötte az „intellectus archetypus" puszta követelmény-jellegét, a valóságos dialektika, a metafizikus gondolkodás korlátainak valóságos leküzdése nála is csak legyen marad.

Hegel akkor is csak igen ritkán használta az „intellektuális szemlélet" kifejezést, amikor pedig egyébként a legtöbbet kísérletezett a schellingi terminológiával, sőt fejtegetéseit mindig úgy építette fel, hogy valójában eltekinthetett a filozófia eme új „orgánumának" a használatától. Láttuk, hogy Hegel milyen nagyarányú és komoly törekvéseket tett a különös és az általános közötti korlát lerombolására, hogy ez irányú törekvései mennyire valódi filozófiai törekvések voltak, azaz olyanok, amelyek valóban az életet ragadták meg és ebből valódi általánosításokat vontak le. Hegel tisztán látta, hogy az általánossággal szembeni véletlenszerűség mozzanatát nem lehet deklarációkkal eltávolítani a különösből, nem lehet valamiféle analógiás konstrukció segítségével kiküszöbölni, ahogyan ezt Schelling rendszerint tette.

A különös véletlenszerűségét Hegel inkább olyan alapon szünteti meg, hogy elismeri megszüntethetetlenségét. Gondoljunk a kapitalista gazdaság hegeli felfogására. A kapitalista gazdaság különös mozzanatok mozgása, amelyben minden szubjektív és objektív tényező, az egyes emberek jellege és képességei, tulajdonuk stb. elvileg véletlenszerűek. De az általános, a gazdasági törvényszerűség szükségszerűen jön létre eme megmásíthatatlanul véletlenszerű elemek mozgásaiból.

Ugyanígy, a munkának eszközére és tárgyára való teleologikus vonatkozásában is elvileg véletlenszerű és véletlenszerűen egymásra vonatkoztatott mozzanatok komplexusáról van szó. A munkafolyamat mégis olyasvalamit hoz létre, ami ezeket a véletlenszerű mozzanatokat a maguk valóságos összefüggésében az általánosság valamilyen fokára emeli, olyasvalamit, ami képes arra, hogy dialektikusan az általánosság mind magasabb fokára emelkedjék stb.

Hegelnek ezekben és az ehhez hasonló fejtegetéseiben reálisan megvalósul az „intellectus archetypus" követelménye. A kanti korlát pusztán a metafizikus gondolkodás korlátjának bizonyul. Amikor Hegel a végletekig kiélezi a metafizikus gondolkodás belső ellentmondásait, feloldja merevségüket, feltárja a mögöttük rejlő, mozgató és mozgó valóságos ellentmondásokat, akkor nemcsak a dialektikus gondolkodás felé vezető utat mutatja meg, hanem egyszersmind azt is, hogy ez a gondolkodás nem kiváltságos zsenik sajátja, hanem minden emberi gondolkodásban bennerejlő képesség, amelyet csupán a gondolkodás metafizikus módja merevített mozdulatlanná.

Csak abban a materialista dialektikában, amely magának a valóságnak a belső dialektikus mozgását tükrözi vissza gondolatilag, csak itt omlik össze teljesen a kanti korlát. De a materialista dialektika szükségszerűen zárt egységet alkot a történelmi materializmussal. Láttuk, hogy Hegel filozófiájának társadalmi feltételei kezdettől fogva egyrészt idealista jelleggel ruházták fel gondolkodását, másrészt pedig olyan ledönthetetlen határokat állítottak a társadalom és a történelem törvényeinek felismerése elé, hogy gondolkodásában ezek a határok szükségképpen az idealista tendenciák fokozódásaként tükröződtek.

Hegel csak idealista módon tehette meg a dialektika felé vezető lépést. A sajátosan hegeli dialektika kialakulásának ez a bonyolult szükségszerűsége a dialektika objektivizmusának is sajátszerű kétoldalúságot kölcsönöz. Ez az objektivizmus az egyik oldalon megteremti — minden eddiginél magasabb színvonalon — a valódi dialektika érvényesülésének és tudatossá válásának mozgásterét. A másik oldalon ugyanez az objektivizmus olyan irányban hat, amely magát a dialektikát idealisztikusan még inkább eltorzítja és misztifikálja.

Az objektív idealizmusnak szüksége van valamilyen „hordozóra", amelyben testet ölt ez az objektivitás. A hegeli „szellem", mint a hegeli dialektika objektivizmusának ez az alakja, mint láttuk, azokat az idealista tendenciákat erősíti, amelyek az általános önállósodását jelentik a különössel szemben, s ilymódon a dialektikát újra és újra visszasüllyesztik a metafizikus gondolkodásba. A hegeli dialektikának ez a kétoldalúsága nem valamiféle egyszerű „immanens" következménye az objektív idealizmus módszerének. Az előző fejtegetésekben megpróbáltuk kimutatni, hogy ez a Hegel gondolkodásában összeütköző kettős tendencia hogyan nőtt ki objektíve magából a társadalmi-történelmi valóságból, és hogyan vált egyre erősebbé Hegel társadalmi helyzete folytán. Persze, ha ezen az alapon egyszer már létrejött a dialektika módszere, akkor módszertani szükségszerűségei szükségképpen visszahatnak azokra a gondolati tendenciákra, amelyek közvetlenül a létből fakadtak. De az elsődleges itt is, mint mindenütt, a társadalmi lét. És itt azt kellene megmutatnunk, hogy ez a társadalmi lét, illetve ennek ugyancsak társadalmilag-szükségszerű gondolati feldolgozása hogyan tükröződik tisztán és felismerhetően a filozófia legbonyolultabb, látszatra legelvontabb, a társadalmi élettől leginkább távol eső kategóriáiban.

Engels ezt az ellentmondást a hegeli módszer és rendszer ellentmondásaként írta le. Amikor öregkorában Hegel tanulmányozására akarta rávenni a fiatalabb marxistákat, akkor mindig intette őket, hogy ne időzzenek el túl hosszan a hegeli konstrukciók önkényességeinek bírálatánál, inkább afelé fordítsák figyelmüket, ahol és ahogyan Hegel helyesen fejleszt ki valóságos dialektikus mozgásokat. Az előbbi munka könnyű lenne, amelyet minden iskolamester el tudna végezni, míg az utóbbi minden marxista számára fontos ismeretet nyújtana. Marx még a hegeli filozófia elleni leghevesebb és politikailag leginkább időszerű harca idején sem tévesztette szem elől ezt a megkülönböztetést. „A szent család"-ban, amely nagyszabású kritikai leszámolás a hegelianizmus balszárnyával, Marx könyörtelenül leleplezi a „spekulatív konstrukció titkát", azt az alapjában hamis utat, amelyen Hegel a különöstől az általánosig jut, azt az egész hamis konstrukciót, amelyben az általános önállósodik a különössel szemben. Könyörtelen logikai következetességgel rámutat mindazokra a korlátokra és valóságtorzításokra, amelyek az effajta idealizmus velejárói. De ugyanakkor Marx élesen elhatárolja Hegelt a hegeliánusoktól, akik dialektikájából c s a k ezt tanulták meg. Kimutatja az alapvető különbséget Hegelnek és követőinek a dialektikája között: „Azután pedig Hegel a s p e k u l a t í v ábrázoláson belül nagyon gyakran v a l ó s á g o s, magát a d o l g o t megragadó ábrázolást nyújt. Ez a spekulatív kifejtésen b e l ü l i valóságos kifejtés arra csábítja az olvasót, hogy a spekulatív kifejtést valóságosnak, a valóságos kifejtést pedig spekulatívnak tartsa."[210]

Hegelnek ez az újbóli idealista kiforgatása nemcsak közvetlen tanítványainak műve, a későbbi újhegelianizmus csak fokozottan reprodukálja ugyanezt. Ahhoz, hogy e rárakódott törmelék alól ki lehessen bányászni Hegel valódi dialektikáját, hogy gyümölcsözővé lehessen tenni a jelen számára, elengedhetetlenül szükséges volt alaptendenciáinak belső ellentmondásosságát azon a területen kimutatni, ahol forrása, társadalmi természete a legtisztábban megnyilvánul: a gazdaságtan területén.

8. „A tragédia az erkölcsi szférában"

Bármiféle konkrét problémából indultunk is ki, vizsgálódásaink mindig elvezettek az idealista és a materialista dialektika ellentétéhez. De éppen ez magyarázza, hogy ez az ellentét csak végső eredményében jelenik meg az idealizmus és a materializmus ismeretelméleti ellentétének tiszta formájában. Egy nagy történelmi folyamat legfelső tetőpontja ez az eredmény: azé a folyamaté, melynek során a proletariátus forradalmi osztálya „magáértvaló" osztállyá (Marx) szerveződik egy általános európai forradalmi válság közepette, amelyben néhány igen fontos állam számára (Németország, Olasz-

[210] MEGA I. 3., p. 231. — [Marx/Engels: A szent család. MEM 2., p. 60.]

Itália stb.) még a polgári-demokratikus forradalom megvalósítása jelentette a központi feladatot, a fordulat közvetlen célját. A fiatal Marx harca Hegellel, a felbomlófélben levő hegelianizmussal azt mutatja, hogy a materialista dialektika kialakulása egyértelműen összefügg az új forradalmi osztály ideológiájával, a proletár humanizmussal.

Ez a harc kettős értelemben jelenti az ellentmondásos polgári ideológia megszüntetését. Egyfelől bírálatnak vetik alá eme ideológia valamennyi korlátozottságát, s eközben bebizonyosodik, hogy a dialektikus materializmus képes megoldani egész sor olyan döntő kérdést, amelyet az eddigi fejlődés legkiemelkedőbb ideológusai mégcsak tisztán megfogalmazni sem tudtak. Másfelől az új proletár humanizmus felveszi magába az emberiség gondolati fejlődésének minden olyan mozzanatát, amelyben helyesen vagy legalábbis tendenciája szerint helyesen tükröződött az objektív valóság tényleges megismerése, beleértve e valóság minden reális ellentmondását. Mint minden valódi dialektikus megszüntetésben, összetartozik a két mozzanat: a kritikai megsemmisítés és a fenntartás mozzanata; a dialektikus megszüntetés harmadik mozzanatát: a magasabb színvonalra emelést, csupán e két mozzanat benső egységének alapján lehet megvalósítani.

Korábban idéztük Lenin kijelentését, amely szerint Marx közvetlenül Hegelhez kapcsolódik. A dialektikus materializmus kialakulásának történelmi távlatából ez a kijelentés azt jelenti, hogy a proletár humanizmus éppúgy a polgári gondolkodás végső nagy ideológiai válságából nő ki, mint ahogy a proletariátus harca maga is fokozatosan bontakozott ki az elnyomottak és kizsákmányoltak felszabadító harcaiból, mint ahogy Lenin kijelentésének értelmében nincs kínai fal a polgári-demokratikus és a proletárforradalom között, mint ahogy a proletárforradalom igen lassan, igen fokozatosan és ellentmondásosan fejlődött ki az osztályharcokban résztvevő elnyomott rétegek felszabadító küzdelmeiből. Azok a sajátságos ellentmondások tehát, amelyek a polgári társadalom ideológiai fejlődésének végső nagy, válságos korszakát (1789-től 1848-ig) jellemezték, minden tekintetben ideológiai kiindulópontot jelentenek, azt a pontot, amelyhez a forradalmi proletariátus újonnan kialakuló világnézete közvetlenül kapcsolódhatott.

Hegel objektív idealizmusa a polgári gondolkodás eme korszakának legfejlettebb filozófiai kifejezése. Kettős értelemben is tetőpontja ez a filozófia ennek a korszaknak, részint azért, mert a filozófiai gondolkodás eddigi legmagasabb színvonalán foglalja össze az emberiség évezredes fejlődésének gondolati és módszertani vívmányait, részint — ezzel együtt és ettől elválaszthatatlanul — azért, mert ebben a filozófiában minden eddiginél magasabb szinten mutatkozik meg e fejlődés ellentmondásossága és valamennyi — e fejlődésben meg nem oldott és meg nem oldható — ellentmondás. Hegel egyedülálló helyzete ebben a korszakban azon alapszik, hogy az emberi történelem során első ízben Hegel filozófiájában vált tudatossá *magának a létezésnek ez az ellentmondásossága* mint a filozófia középponti problémája.

A társadalmi élet objektív, egyre inkább megoldhatatlanná váló ellentmondásai a kor minden jelentős ideológusánál felmerülnek. Sőt, van egy sor konkrét ellentmondás, amely mások gondolataiban valóságosabban, az igazsághoz hívebben tükröződik, mint magánál Hegelnél. De ezeknél a gondolkodóknál az ellentmondásosság csupán objektíve, csupán magábanvalóan van jelen; valamennyien az igazságot keresik, mint Marx mondja: „az ellentmondások »trágyája« közepette",[211] a talált ellentmondásokat rettenthetetlen igazmondással kimondják, de maga az ellentmondásosság mint az objektív létezés alapja nem jut el a tudatukig. (Fourier a kor egyetlen jelentős gondolkodója Hegel mellett, akinél ez az ellentmondásosság többé-kevésbé tudatos formában jelenik meg.) Emellett a kapitalista társadalom ellentmondásaiban kicsúcsosodó társadalmi fejlődés megoldhatatlan ellentmondásosságának felismerése Saint-Simont, Fourier-t és Owent arra készteti, hogy túllépjenek a kapitalizmus kritikáján és olyan új társadalmat követeljenek, amely a társadalmi valóságban megoldja majd ezeket az ellentmondásokat; felismerésük a szocializmus felé hajtja őket.

Ricardo, aki a kapitalista gazdaság utolsó és legkövetkezetesebb rendszerezője, mindeddig ismeretlen határozottsággal állítja középpontba az anyagi termelőerők fejlődését mint az emberi haladás alapját. De jóllehet Ricardo rendszere a felszínen a legszigorúbban zárt, jóllehet ő maga mindenfajta romantikus szentimentalizmussal szemben a haladás szükségszerű útjaként védelmezi mindazokat a határtalanul szörnyűséges és embertelen következményeket, amelyek együtt járnak az anyagi termelőerők fejlődésének tőkés formájával, nála is megmutatkozik a polgári kultúrának az a belső ellentmondása, melynek jelentkezése nemcsak előrevetíti a burzsoázia társadalmi vezető szerepének végóráját, hanem utal arra a mindig felemás és problematikus szerepre is, amelyet a burzsoázia osztálya a maga által kezdeményezett társadalmi fejlődésben játszik, abban a fejlődésben, amelynek anyagi felemelkedését, társadalmi vezető szerepét köszönheti.

Nem akarunk itt a ricardói értékelmélet belső ellentmondásairól beszélni, amelyekből a proletariátus első ideológusai, a ricardói iskola felbomlásának idején, már közvetlenül szocialista következtetéseket vontak és vonhattak le. Mindössze arra utalunk, hogy Ricardo ellentmondásosan értékelte a burzsoázia szerepét az anyagi termelőerők haladásában. Marx mélyen és kifejezően jellemzi Ricardo ellentmondásos hozzáállását: „A *termelést a termelés végett akarja, és joggal*. Ha azt akarná valaki állítani, mint Ricardo szentimentális ellenfelei tették, hogy a termelés nem mint olyan a cél, akkor elfelejti, hogy termelés a termelés végett nem egyéb, mint az emberi termelőerők kifejlődése, tehát *az emberi természet gazdagságának kifejlődése mint öncél* ... Hogy az *emberi* nem képességeinek ez a kifejlődése, bár eleinte az emberi

[211] Theorien über den Mehrwert. Stuttgart 1921. Band III., p. 94. - [Marx: Értéktöbblet-elméletek, Harmadik rész. Budapest 1963, p. 73.]

egyedek, sőt emberosztályok többségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyed kifejlődésével, hogy tehát az egyéniség magasabb kifejlődése csak olyan történelmi folyamat árán vásárolható meg, amelyben az egyedeket feláldozzák, ezt nem értik meg ... Ricardo kíméletlensége tehát nemcsak tudományosan becsületes volt, hanem tudományosan kötelező is álláspontja számára. De ezért számára egész közömbös is, hogy a termelőerők továbbfejlődése földtulajdont üt-e agyon avagy munkást ... Ha Ricardo felfogása egészében az ipari burzsoázia érdekében áll, akkor csak mert és amennyiben ennek érdeke egybeesik a termelésnek vagy az emberi munka termelő kifejlődésének az érdekével. Ahol ellentétbe kerül vele, ott Ricardo éppoly kíméletlen a burzsoáziával szemben, mint egyébként a proletariátussal és az arisztokráciával szemben."[212]

E korszak nagy realista írója, Balzac, az „Emberi színjáték"-ban összegezi mindazokat a tragikus, tragikomikus és komikus ellentmondásokat, amelyek a polgári társadalom talaján keletkeznek és az emberi kapcsolatokban eleven kifejezésre jutnak. Balzac hatalmas és átfogó társadalomképe roppant freskó, amelyen összefoglalóan kirajzolódik a kapitalizmus „szellemi állatvilága" a maga egész ocsmányságában, valamennyi ellentmondásával, valamennyi áldozatával, saját embertelensége ellen vívott valamennyi hősies és hiábavaló harcával egyetemben. Ricardo és Balzac nem szocialisták, sőt szubjektív szemszögből a szocializmus ellenfelei. De a kapitalizmus gazdasági elemzése Ricardónál, a kapitalizmus világának írói vetülete Balzacnál, objektíve éppoly plasztikusan kidomborítja az új világ keletkezésének szükségszerűségét, mint mondjuk a kapitalizmus szatirikus bírálata Fourier-nél.

Goethe és Hegel a polgári társadalom ideológiai fejlődésének eme végső, ellentmondásos és tragikus virágzása kezdetén állnak. A Wilhelm Meister és a „Faust", a Fenomenológia és az Enciklopédia azok közé a monumentális alkotások közé tartoznak, amelyekben e fejlődés végső erői összpontosulnak, hogy költőileg vagy gondolatilag kifejezzék tragikus ellentmondásosságukat. A polgári fejlődés hősies korszakának visszfénye Goethénél és Hegelnél még világosabban látható, mint mondjuk Balzacnál, akinél ez a kor immár úgy jelenik meg, mint az uralomra jutott kapitalizmus végérvényes és szörnyűséges prózájának csillogó előtörténete. Különösen a fiatal Hegel az, aki — a hőskor végéig, Napóleon bukásáig — eme átmeneti korszak heroizmusának és heroikus illúzióinak közvetlen hatása alatt áll. „De bármilyen kevéssé hősies is a polgári társadalom, mégis hősiességre, önfeláldozásra, terrorra, polgárháborúra és népek csatáira volt szükség ahhoz, hogy világra jöjjön."[213] Különösen a fiatal Hegel nem akar a kibon-

[212] Uo., Band II., Erster Halbband, p. 309. sk. — [Értéktöbblet-elméletek, Második rész, p. 100—101.]

[213] Marx: Achtzehnter Brumaire. Wien 1927. p. 22. — [Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM 8., p. 106.]

takozó és kiteljesedő polgári társadalom elismerése közben megfeledkezni e társadalom keletkezésének hősi voltáról. Jobban mondva: nem akarja elismerni azt a tényt, hogy az egész heroizmus csak arra szolgált, hogy a tőkést tegye a világ urává.

A fiatal Hegel mélyen idealista ellentmondása épp abban rejlik, hogy ő — aki az emberi tevékenységben felfedezte az új valóságos teleológiát — nem értette és nem akarta megérteni saját korának tragikus teleológiáját. Visszájára fordítja a cél és eszköz viszonyát. Míg a francia nép minden hősies erőfeszítése, minden nagy alakjának tettei Marat-tól Napóleonig a valóságban csak arra szolgáltak, hogy a feudális társadalom romjain felépítsék a kapitalizmus uralmát, a fiatal Hegel — mint láttuk — erőnek erejével olyan történelemfilozófiát akar kierőszakolni, amelyben a kapitalizmus által szabadjára eresztett termelőerők, a kibontakozott polgári társadalom létrejötte arra lenne hivatott, hogy megteremtse egy új hőskornak, az emberiség új kulturális fellendülésének alapját.

De Hegelnek ez az idealisztikus tévedése, a társadalmi-történelmi összefüggéseknek ez az idealista fejtetőre állítása mély humanista igazságot, a kapitalizmus mély, ámbár ellentmondásos bírálatát tartalmazza. Ha Hegel nem képes beletörődni abba, hogy az egész emberi fejlődés, minden küzdelmével és áldozatával egyetemben, csak arra való volt, hogy végérvényesen kiépítse a Nucingenek, Tailleferek és Kellerek tőkés érdekeinek uralmát az emberiség fölött, ha az egész emberiség mélységes lealacsonyodását látja ebben és heroikus utópiát költ, hogy kiutat mutasson az emberi fejlődés e gyalázatos végéből, akkor mindez mélységes tiltakozás a kapitalizmus ellen, amely objektíve, Hegel tudta nélkül és akarata ellenére éppúgy túlmutat a kapitalizmus látóhatárán, mint ahogy Ricardo gazdasági elemzései, a legitimista royalista Balzac költői ábrázolásai objektíve szintén túlmutattak ezen.

Hegel jelentéktelen gondolkodó, szentimentális romantikus utópista lett volna, ha következetesen végigviszi ezt a tiltakozását a kapitalizmus kultúrája, a burzsoáziának a polgári társadalomban vitt politikai és kulturális vezető szerepe ellen. Gondolkodói nagysága, filozófiájának termékenysége és jövőbe mutató volta éppenséggel következetlenségén, álláspontjának ellentmondásosságán, illetve azon alapszik, hogy ő is, akárcsak Ricardo, „az ellentmondások trágyája közepette" keresi és részben meg is találja az igazságot. Hiszen amikor a kapitalista kultúra hegeli bírálatáról van szó, sohasem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a tőkés fejlődés elkerülhetetlen és haladó volta alkotta történelemfilozófiájának kiindulópontját és módszertani középpontját.

Mégpedig korántsem szűk, „ökonomisztikus" értelemben. Hegel kultúrfilozófiája inkább azon nyugszik, hogy csak az újabb kor, a modern polgári társadalom alakította ki azt az emberi egyéniséget, amely a fejlődés jelenlegi szakaszát az emberi kultúra minden területén az ókor fölé helyezi, dacára az ókori politikai és kulturális élet minden nagyszerűségének. És ez a

modern egyéniség Hegel elképzelésében nem természeti termék, nem „organikus" valami, mint ezt a romantikusok gondolják, akik az egyéniség effajta „szervességét" mereven szembehelyezik a tőkés fejlődés emberileg pusztító és szétdaraboló hatásaival. Épp ellenkezőleg: Hegel szemében ez az egyéniség a társadalmi fejlődés szükségszerű eredménye, filozófiailag szólva: az ember előrehaladó és a modern polgári társadalomban a tetőpontját elérő „önmagát-külsővé-tevésének" szükségszerű eredménye. A Hegel kultúrfilozófiájában jelentkező ellentmondásnak tehát nincs köze semmiféle romantikus antikapitalizmushoz. Ez az ellentmondás sokkal mélyebb ennél, egyszerre mond igent a kapitalizmushoz vezető gazdasági fejlődés szükségszerű és haladó voltára, ennek valamennyi szörnyűséges következményével együtt, amelyek fölött Hegel sohasem huny szemet (gondoljunk a kapitalizmusbeli szegénység és gazdagság hegeli ábrázolására), és ugyanakkor szenvedélyesen harcol az ember lealacsonyodása, lefokozása és lezüllesztése ellen, amely a fejlődésnek épp ennyire szükségszerű velejárója.

Azok az ellentmondások tehát, amelyek Hegelnél itt felszínre kerülnek, dialektikusan továbbviszik a tőkés munkamegosztásnak, illetve kulturális következményeinek azokat a bírálatait, amelyekkel a felvilágosodás korának nagy angol közgazdászainál, kiváltképpen Fergusonnál és Adam Smithnél találkozunk. Az ókor kultusza a reneszánsztól a napóleoni korszakig, az antikvitás eszményítése a tőkés fejlődés ellentmondásának objektív megoldhatatlanságán alapszik. Az ókor politikai, kulturális vagy művészi megújításának valamennyi utópiája azon a reménységen nyugszik, hogy le lehet küzdeni a modern életnek az ellentmondását, az emberi termelőerők fejlődésének emberpusztító hatását.

Ricardónak mint közgazdásznak a nagysága abban áll, hogy vaskövetkezetességgel figyelmen kívül hagyta ezt az ellentmondást; vagyis konstatálta ugyan mindazokat a tényeket, amelyekben az ellentmondás megjelent, de kitartott a mellett a gondolat mellett, hogy az anyagi termelőerők fejlődésének haladó volta szükségképpen érvényesül minden ellentmondáson keresztül. És ez a fejlődés valóban érvényre jut, Ricardónak ennyiben igaza van; de csak a szocializmusban és nem a kapitalizmusban: ebben áll Ricardo történelmi tévedése. De könnyen belátható, hogyha Ricardo nem ragaszkodik ilyen konokul ehhez a tévedéshez, akkor sohasem érte volna el gondolatának ezt a jövőbe — a számára szükségképpen ismeretlen jövőbe — mutató erejét.

Hegel ezt az ellentmondást az ellenkező, a kultúrfilozófiai oldaláról közelíti meg. Ez azonban semmit sem változtat azon a tényen, hogy igazság és tévedés dialektikus keveréke más formában, de éppúgy megvan gondolkodásában, mint Ricardónál. Ezt az ellentmondást éppen az fejezi ki, hogy az ókor bizonyos tekintetben fölötte áll a modern kornak. Ferguson igen kifejező formába öntötte ezt az ellentmondást: „Ha az egyenlő jog és az egyenlő szabadság követelésének oda kell torkollnia, hogy minden osztály egyaránt

szolgákká és bérencekké alacsonyul, akkor helóták népe maradunk, és szabad polgár többé nem lesz köztünk."[214]

Ez a fiatal Hegel történelemfilozófiája is. És Hegel gondolkodói jelentősége éppen abban rejlik, hogy dacára az ókor ilyetén értékelésének, dacára annak a felismerésének, hogy a kapitalista társadalom olyan, amilyen, a frankfurti válságkorszaktól kezdve — mint láttuk — rendíthetetlenül kitart amellett, hogy az ókor visszahozhatatlanul elmúlt, megszűnt az emberi fejlődés példaképe lenni; hogy az emberiség fejlődése a termelőerők kapitalizmusbeli kibontakozásában érte el a tetőfokát. Hegel szemében mármost ez a csúcs — tragikus-dialektikus ellentmondásossággal — e fejlődés középponti alakjának: a burzsoának a kisszerűségében fejeződik ki.

„Tragédia az erkölcsi szférában" — így nevezi Hegel a természetjogról írott tanulmány egyik rövid, igen homályos fejezetét, amely közvetlenül kapcsolódik azokhoz az imént tárgyalt fejtegetésekhez, amelyek a kapitalista társadalom kialakulásának szükségszerűségét, az ókorral szembeni történetileg haladó voltát taglalják. Ebben a néhány megjegyzésből álló fejezetben Hegel a kapitalizmus kultúrájának azt az ellentmondását akarja összefoglalni, amelyet nemrég körvonalaztunk, és ezt olymódon teszi, hogy a kérdést az emberi fejlődés örök ellentétének állítja be azáltal, hogy az ellentmondást bizonyos fokig megfosztja történetiségétől, noha ókori és modern megoldását élesen különválasztja.

A fiatal Hegel írásainak leghomályosabb fejtegetései ezek. Az idealista túlfeszítettség itt számos tekintetben közvetlen és szembeszökő. Miként már hangsúlyoztuk: Hegel mindenekelőtt a sajátosan modern konfliktust örök konfliktussá teszi. Az ember megkettőződése burzsoára és citoyenre úgy jelenik meg, mint a szellemnek a tragédiában tételezett és megszüntetett örök kollíziója önmagával. Hegel, hogy a konfliktust ilymódon örökkévalóvá tehesse, a burzsoá életet „természetté", „alvilágivá" misztifikálja. Az ember citoyen-oldala ezzel szemben úgy jelenik meg, mint a „fény", mely győzedelmeskedik ugyan eme „alvilágiságon", de ugyanakkor mégis megbonthatatlanul összekapcsolódik vele. A szellemnek ez a „megkettőzött természete", az ellentmondásnak ez az örök tételezése és megszüntetése: a „tragédia az erkölcsi szférában". „Ez nem egyéb, mint az előadása az erkölcsi szférában zajló tragédiának, amelyet az abszolútum játszik örökkön önmagával, úgyhogy önmagát örökkön objektivitásra szüli, s ilyképp eme alakjában átadja magát a szenvedésnek és a halálnak, s hamvaiból megdicsőül. Az isteninek a maga alakjában és objektivitásában közvetlenül kettőzött természete van, és élete eme természetek abszolút egy-léte."[215]

De Hegel számára kell lennie megoldásnak a tragédia ellenére, sőt, éppen a tragédia révén. Nemcsak az összeütközés örök, hanem megszüntetése is.

[214] Ferguson: Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft („Értekezés a polgári társadalom történetéről"). Jena 1904. p. 261.

[215] Lasson, p. 380.

Az, hogy az objektív idealizmus szükségképpen az azonos szubjektum-objektumban csúcsosodik ki, egyrészt misztifikált gondolati formát ad az ellentmondások megszüntetésének (a valójában megszüntethetetlen ellentmondásokénak is), másrészt a filozófia felépítését is — amely elképzelhetetlen az azonos szubjektum-objektumban való effajta kicsúcsosodás nélkül — ilyen megoldás felé vezeti: a szellemben minden ellentmondásnak meg kell szűnnie, még ha tudjuk is, hogy Hegelnél a megszüntetés célja inkább volt a megszűnés folyamata, mintsem a megszüntetettség állapota.

Az ellentmondás megszüntetésének társadalmi tartalmát már ismerjük: a gazdaság történelmileg különböző formákban végbemenő „megzabolázása" az állam által, a gazdaság alárendelése a valóban kiteljesedett társadalmi ember érdekeinek. A „tragédia az erkölcsi szférában" Hegel szerint történetileg a legkülönbözőbb formákban zajlik le. Az ókor szép megoldásának le kellett tűnnie. A jelenkor számára Hegel azt reméli, hogy „az államjog nagy tanítója... Párizsban"[216] új megoldást fog találni: a kapitalizmus az új hősi korszak anyagi alapjaként, szolgálójaként jelenik meg. A napóleoni illúziók valamiféle sajátos szerves egységben olvadnak össze az idealista dialektikával. Az ellentmondás megoldásának ezzel a formájával zárul Hegel ifjúkori fejlődése. Láttuk, hogy az ókor megújhodásába vetett remények rombadőlése hogyan váltotta ki Hegel frankfurti válságkorszakát. Ezeket az újabb reményeket, amelyek „A szellem fenomenológiájá"-ban lelték meg legpatetikusabb formájukat, miután Napóleon veresége következtében összeomlottak, mély rezignáció váltja fel, realisztikus beletörődés abba, hogy végérvényesen beköszöntött a kapitalizmus prózája. De tárgyi-tartalmi vonatkozásban mindig ez a megoldatlan, csak látszatra megszüntetett ellentmondás marad a kapitalizmusbeli kultúra filozófiai felfogásának középponti problémája Hegelnél.

A természetjogról írott tanulmányban a tragédia tárgyalását Hegel kiegészíti a probléma komikus megoldásának rövid jellemzésével. Az ókori és a modern megoldások itt is különböző megoldásokként állnak egymás mellett, az ókor itt is a szépség legpompásabb színeiben ragyog, és mégis letűnt, míg a jelenkor időszerű feladata a modern konfliktusok prózai tételezése és megoldása a komédiában. A „komédia az erkölcsi szférában" az, hogy a mindennapi polgári élet kicsinyessége és nevetségessége a világszellem valóságos tetteinek hatalmas háttere előtt jelenik meg, és ellentétben áll azzal, hogy magában az életben ezeket a konfliktusokat szubjektíve komolyan veszik, szubjektíve fontosnak tartják. „De másik oldalon ott van a m á s i k k o m é d i a, mely kimenetelében sors és igazi küzdelem nélkül való, mert az erkölcsi természet maga is fogva van benne. A csomók itt nem játékos, hanem az erkölcsi törekvés számára komoly, de a néző szemében komikus ellentétekben szorulnak össze; s a menekvést a jellem és az abszolútság

[216] Hegel an Niethammer, 29. VIII. 1807. In: Briefe von und an Hegel. Leipzig 1887. p. 130. (Hegel levele Niethammerhoz 1807 augusztus 29-én. In: „Hegel levelezése".)

valamiféle szenvelgésében keresik, amely állandóan becsapottnak és kisemmizettnek érzi magát."[217]

Nagyon könnyű kimondani és bírálni az effajta gondolatmenetek idealista szertelenségét és misztifikációját. De vajon mi rejlik valójában e szertelenség mögött? Mindenekelőtt a német burzsoázia politikai semmisségének bírálata, amely természetesen a burzsoázia általános bírálatává szélesedik. Már tudjuk, hogy Hegelnek ez a nézete hogyan fakadt napóleoni illúzióiból, illetve a német viszonyok igen realisztikus megfigyeléséből, és az is ismeretes előttünk, hogy a demokrácia problémáinak, az alulról jövő tömegmozgalmak politikai és kulturális termékenységének meg nem értése hol szab határt szemléletének.

De mindeme illúziók és korlátok ellenére Hegel rátapint a polgári társadalom fejlődésének egy olyan oldalára, mely majd csak a XIX. század végén jelenik meg valódi plaszticitással, nevezetesen, hogy a burzsoázia, különösen a német burzsoázia képtelen arra használni gazdasági hatalmát, gazdasági vezető szerepét, hogy kivívja a gazdaságilag őt megillető politikai hatalmat. Engels 1870-ben a következőt írja a burzsoáziának erről a tulajdonságáról: „Éppen a burzsoázia sajátossága minden korábbi uralkodó osztállyal szemben az, hogy fejlődése során olyan fordulóponthoz érkezik, amelytől kezdve hatalmi eszközeinek, mindenekelőtt tehát tőkéjének bármilyen további növekedése csak arra jó, hogy egyre képtelenebbé tegye őt a politikai uralomra."[218] Engelsnek ezek a megjegyzései, noha közvetlenül a német burzsoáziára vonatkoznak, már általánosítást is tartalmaznak az egész burzsoáziára nézve. A történelmi materializmusról írott egyik tanulmányában ennél is határozottabban általánosít: „Úgy látszik, a történelmi fejlődésnek törvénye, hogy a burzsoázia egyetlen európai országban sem tudja — legalábbis nem hosszabb időre — a politikai hatalmat oly kizárólagos módon kezébe keríteni, mint ahogy a feudális arisztokrácia a középkor folyamán kezében tartotta."[219]

Hegelnek magától értetődő módon nem lehetett semmiféle világos bepillantása ebbe a tényállásba, hiszen Engels minden egyes megállapítása összekapcsolódik az egyre erősödő proletariátussal, Hegel viszont még semmit sem tudott a burzsoázia és a proletariátus osztályharcáról, és ennek következményeiről az államhatalomra és a kultúrára nézve. De amikor Hegel leszögezi a burzsoázia „politikai semmisségét", és ezzel együtt szakadatlanul növekvő gazdasági hatalmát, illetve e hatalom alapjának általában

[217] Lasson, p. 383.

[218] Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe des Deutschen Bauernkrieges. Berlin 1930. p. 159. — [Engels: Előzetes megjegyzés „A német parasztháború" második, 1870-es kiadásához. MEM 16., p. 384—85.]

[219] Einleitung zur englischen Ausgabe von: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: Engels: Feuerbach. Wien—Berlin 1927. p. 98. — [Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Bevezetés az angol kiadáshoz (1892). MEM 20., p. 603.]

haladó voltát, akkor ez a sejtés részint számos későbbi történelmi tényben beigazolódik, részint találóan rátapint a burzsoázia sajátosan ellentmondásos szerepére a polgári társadalom fejlődésében.

„Az erkölcsi szférában lejátszódó tragédia" hegeli ábrázolásában felhívtuk a figyelmet arra a szembeszökően idealista vonásra, hogy Hegel ezt a sajátosan modern konfliktust az abszolútumban való örök ellentétté fokozza. De ez a túlzás is arra a valóban létező ellentmondásra érez rá, amely minden osztálytársadalomban megvan az emberi képességek tényleges kibontakozása és a gazdasági tevékenység között. Mindaddig, amíg az emberi nem egészéről van szó, a munka kétségtelenül az emberi fejlődés alapja, s a nembeli fejlődés általánosságában Hegel sem lát ellentmondást. Az ellentmondás ott lép be, ahol az egyén emberi képességeinek fejlődése a különböző osztálytársadalmak vonatkozásában merül fel. Ekkor kiderül ugyanis, hogy a történelem nagy emberi és kulturális felvirágzásai egyéni hordozóik szemszögéből nézve ellentétben állnak az emberek besorolásával a gazdasági tevékenység és az általa megszabott munkamegosztás alá.

A nem-szabadok munkájában megtestesülő — hegeli szóhasználattal — „föld alatti" bázisnak, illetve a szabadok — eme bázist csupán kihasználó — magas kultúrájának szigorú kettéválása az ókor virágkorában azokhoz a mozzanatokhoz tartozik, amelyek az antik kultúrát megtévesztő ragyogásba vonták. Persze a tisztességes gondolkodókat ez csak addig vezethette félre, amíg illúziókat táplálhattak a szigorú kettéválás gazdasági és társadalmi természetét illetően. Az imént idéztük a felvilágosodás képviselőjének, Fergusonnak kijelentését, aki a modern fejlődésben nem azt látja, hogy a szabadok és a rabszolgák éles kettéválasztásának eltörlése az emberiség általános felszabadulását hozza, szerinte ezáltal minden ember átváltozik helótává, vagyis hogy a gazdasági tevékenység kiterjesztése a társadalom összes tagjára általánosan lealacsonyítja az emberi képességeket és az emberi személyiség kibontakozását. Hegel, aki — mint láttuk — távol állt mindenfajta romantikus szentimentalizmustól, aki sohasem becsülte alá a tőkés fejlődés jelentőségét és haladó voltát, hevesen vitatkozik az emberek gazdasági tevékenységének azzal a kulturális értékelésével, amelyet akár a klasszikus gazdaságtan képviselői, akár epigonjaik és bírálóik adtak.

A Smith-i elmélet történeti kifejtése során Marx átfogóan elemzi azt a nagy vitát, amely a produktív és a nem-produktív munka Smith-i fogalmáról a gazdaságtani irodalomban Európa-szerte folyt, s amelyben vezető szerepet játszottak a direktórium, a konzulátus (Garnier) és a császárság (Ferrier és Ganilh) gazdasági ideológusai. Maga Smith, akárcsak a forradalmi korszak burzsoáziája, a termelés faux frais-jének (improduktív mellékköltségének) tekintette a társadalom minden nem-gazdasági tevékenységét, amelyeket a termelőerők fejlődésének érdekében a feltétlenül szükséges minimumra kell csökkenteni. (Nyilvánvaló a rokonság Smith és Ricardo korábban idézett nézetei között.)

Ennek megfelelően minden jelentős közgazdász bizonyos cinikus-forra-

dalmi egyenlősítéssel kezeli az improduktív munka különböző formáit. Marx például a következő fejtegetéseket idézi Adam Smith-től. „Ezek a köz szolgái, és a más emberek iparkodása által létrehozott évi termék egy része tartja el őket... Ugyanebbe az osztályba sorolandók... papok, jogászok, orvosok, mindenfajta írástudók; színészek, bohócok, zenészek, operaénekesek és táncosok stb." Marx a következő megjegyzést fűzi Smith fejtegetéseihez: „Ez a még forradalmi burzsoázia beszéde, azé, amely még nem vetette alá magának az egész társadalmat, az államot stb. Ezeket az — ősi, tiszteletövezte — transzcendens foglalkozásokat, uralkodót, bírákat, tiszteket, papokat stb., az általuk létrehozott régi ideológiai rendek összességét, tudósaikat, magistereiket és papjaikat gazdaságilag egyenlővé teszi saját lakájainak és mulattatóinak csapatával, mint ahogy ő és a »henyélő gazdagság« — a földbirtokos nemesség és a »henyélő tőkések« — tartják el őket. Ezek pusztán a »köz szolgái«, mint ahogy a többiek a burzsoázia szolgái. »Más emberek iparkodásának termékéből« élnek, tehát az elkerülhetetlen mértékre kell őket redukálni."[220]

Ez a világos forradalmi álláspont éppen az a később Ricardo által hirdetett követelés, amelynek tartalma, hogy a termelőerőket minden áron fejleszteni kell, megváltozik a burzsoázia ideológusainál, miután a burzsoázia — többnyire különböző kompromisszumok alapján — megszerezte a hatalmat az államban, vagy legalábbis döntő befolyásra tett szert benne. Ezt követően alakul ki az a „művelt" álláspont, amely a kapitalista társadalomban azzal akar ideológiailag igazolni minden, a burzsoázia számára hasznos vagy kellemes tevékenységet, hogy ezekre is kiterjeszti a produktivitás fogalmát, hogy gazdasági értelemben produktívnak tekinti ezeket a munkafajtákat is. Marx csak a legmaróbb gúny hangján beszél erről a felfogásról, amely mindinkább elmossa a klasszikus gazdaságtan világos és szigorú elveit, mindinkább a burzsoázia apológiájává változtatja ezeket. Idézi Nassau Senior következő kijelentését: „Smith szerint a héberek törvényhozója nem-termelő munkás volt" — és hozzáfűzi: „Az egyiptomi Mózesről van szó, vagy Moses Mendelssohnról? Mózes nagyon megköszönte volna Senior úrnak, hogy Smith-féle »termelő munkást« csinál belőle. Ezek az emberek annyira rabjai burzsoá rögeszméiknek, hogy azt hiszik, megsértenék Arisztotelészt vagy Julius Caesart, ha »nem-termelő munkásoknak« neveznék őket. Hiszen azok már magát a »munkás« címet sértésnek tekintették volna."[221]

Hegel álláspontja egyformán irányul Smith és Smith kritikusai ellen. De valóságos ellentét csak közötte, illetve a burzsoázia eme „művelt" apologétái között van. Hegel egyetlen pillanatig sem gondolt arra, hogy az általános rendet azzal alapozza meg, hogy annak tagjait valamiféle kiterjesztett és átvitt értelemben gazdaságilag termelő munkásoknak nevezi. Ellenkezőleg:

[220] Theorien über den Mehrwert. Stuttgart 1921. Band I., p. 405. — [Marx: Értéktöbblet-elméletek, Első rész. Budapest 1958. p. 266.]

[221] Theorien, p. 387. – [uo., p. 252.]

a rendekkel foglalkozó valamennyi írásában igen nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az „általános rend" gazdaságilag nem tevékeny, és a második, valamint a harmadik rend munkájának gyümölcseiből él. Ez a rend éppen azért lehet Hegelnél általános, mert a Smith-i értelemben improduktív.

Amikor Hegel a kulturális és emberi értékelésben minden fényt a gazdaságilag improduktív tevékenység oldalán és minden árnyékot a burzsoázia oldalán lát, akkor olyan problémát vet fel, amelyet Smith és Ricardo egyáltalán fel sem vetettek, mivel érdeklődésük középpontjában, különösen Ricardóéban, az anyagi termelőerők kibontakozása és az emberi nem ezáltal előidézett fejlődése állt. (Ez persze nem jelenti azt, hogy Smith vagy Ricardo nem látta például a tőkés munkamegosztás emberi és kulturális következményeit. Ellenkezőleg, nagyon is tisztán látják az ebből adódó problémákat, és különösen Smith, aki Ferguson tanítványa, igen behatóan foglalkozik ezekkel. Mindez azonban az ő számukra feltétel nélkül alá van rendelve a nagy középponti kérdésnek, az anyagi termelőerők fejlődésének.)

„Az erkölcsi szférában lejátszódó tragédia" valóságos magva mármost Hegel számára az, hogy tökéletesen egyetért az anyagi termelőerők fejlődésének Smith-i koncepciójával, e fejlődés szükségszerű és haladó voltával, még kulturális értelemben is, hiszen — mint már ezt többször is kiemeltük — Hegel az egyéniség modern, magasabb, kibontakozottabb, szellemibb formáját a legszorosabb összefüggésbe hozza az anyagi termelőerők eme — Smith-i és ricardói értelemben vett — fejlődésével. Smithhez és Ricardóhoz hasonló nyerseséggel elutasít mindenfajta romantikus siránkozást e fejlődés fölött, mint nyomorúságos érzelgősséget, amely csak az egyest és nem az egészet nézi. De ugyanakkor azt is látja — és ezzel Balzac és Fourier érdeklődési köréhez, problémafelvetéséhez kerül közel —, hogy az az embertípus, amelyet a kapitalizmusban és a kapitalizmus révén a termelőerőknek ez a fejlődése kialakít, gyakorlatilag tagadja mindama nagyságot és jelentékenységet, amit az emberiség eddigi fejlődése létrehozott. Két, egymással szükségszerűen összekapcsolt ellentétnek ez az ellentmondása, a haladásnak és az emberiesség lealacsonyodásának ez a végérvényesen egymásba fonódó ellentmondásos összekötöttsége, a haladás megvásárlása eme lealacsonyodás árán: ez a reális magva az „erkölcsi szférában lejátszódó tragédiának".

És Hegel ezzel ismét a tőkés társadalom (bizonyos korlátozásokkal: minden osztálytársadalom) egyik nagy és reális ellentmondását mondja ki. Az ellentmondás homályos és misztifikált formája, az illuzórikus megoldás, amelyet Hegel a jénai korszakban talál, nem homályosíthatja el előttünk, hogy a polgári fejlődés mély és reális ellentmondásáról van szó, amelyet a marxizmus nagy megalapítói és képviselői mindig elismertek, és amelyet csak a mensevik opportunizmus és az azt követő vulgáris szociológia mosott el minduntalan a burzsoázia iránti lakáj-tiszteletből.

Maxim Gorkij, a nagy író, a moszkvai írókongresszuson (1934) tartott beszédében így nyilatkozott erről a kérdésről: „Teljes joggal remélhetjük, hogy ha a marxisták megírják a kultúra történetét, meggyőződünk majd

róla, mennyire eltúlozták a burzsoázia szerepét a kulturális alkotó munkában... A polgárság nem érzett és nem is érez hajlamot magában a kulturális alkotómunkához — ha ezt az alkotómunkát tágabban, s nemcsak mint az élet külső anyagi kényelme fejlesztéseként és a fényűzés kifejtéseként értelmezzük. A kapitalizmus kultúrája azoknak a módszereknek a rendszere, amelyek segítségével a burzsoázia a világ, az emberek, a föld kincsei, a természet energiái felett gyakorolt hatalmát fizikailag és erkölcsileg kiterjeszti és megszilárdítja."[222]

Gorkij itt csak azt mondja ki, amit Marx ismételten megállapított a burzsoáziának a modern kulturális fejlődésben játszott szerepéről. Említésre méltó, hogy Marx igen gyakran visszanyúl az ókori kultúrára mint ellentétre, hogy helyes megvilágításba helyezze a burzsoázia ideológusainak hitvány embertelenségét, alantas képmutatását. Említi azoknak az ókori költőknek és gondolkodóknak az illúzióját, akik a technikai találmányok fejlődésétől, a munka gépesítésétől az emberiség felszabadulását remélték. És kontrasztképpen hozzáteszi: „»A pogányok, azok a pogányok!« Azok, mint az okos Bastiat és már előtte a még bölcsebb MacCulloch felfedezte, semmit sem fogtak fel politikai gazdaságtanból és kereszténységből. Többek között nem fogták fel, hogy a gép a legbeváltabb eszköz a munkanap meghosszabbítására. Mentegették esetleg az egyik ember rabszolgaságát azzal, hogy ez eszköze a másik ember teljes emberi kifejlődésének. De a tömegek rabszolgaságát prédikálni azért, hogy néhány faragatlan vagy félművelt parvenüt »eminent spinnerré« (jeles fonóvá), »extensive sausage makerré« (nagy kolbászgyárossá), »influential shoe black dealerré« (befolyásos cipőkenőcs-kereskedővé) tegyenek — erre nem volt meg a sajátosan keresztény szervük."[223]

Ennek a megsemmisítő bírálatnak, amelyet a szocialista humanizmus nagy gondolkodói gyakoroltak a kapitalizmus embertelenségén és kultúrátlanságán, előfutárai voltak a polgári gondolati fejlődés utolsó nagy válságkorszakának — általunk már említett — jelentős ideológusai. Fourier esetében magától értetődő, hogy a bírálat tisztaságának és határozottságának fontos mozzanata az átmenet a kapitalista kultúra bírálatától a szocializmushoz. Abban a pillanatban, amint a szocialista társadalom révén reális távlat nyílt a kapitalizmus gazdasági és kulturális ellentmondásainak megoldására, e távlat fényében maguknak az ellentmondásoknak a mozgása is másként és sokkal tisztábban jelenik meg, mint nélküle. Mégis, ha valaki elfogulatlanul összeveti Balzac regényeinek társadalomkritikáját Fourier bírálatával, gyakran csodálkozva konstatálhatja, hogy a konzervatív író és az utópikus szocialista mennyire rokon tényeket, társadalmi típusokat, ellentmondásokat állapított meg a kapitalista kultúrában.

[222] Gorkij: Über Literatur. Moskau 1937. p. 448. — [Gorkij: Cikkek, tanulmányok II. (1930—1936). Budapest 1964. p. 449.]

[223] Kapital, Band I., Volksausgabe. Moskau 1932. p. 428. sk. — [A tőke I. MEM 23., p. 381.]

Goethe és Hegel nemcsak hogy a kapitalizmus ellentmondásainak korábbi, kevésbé kibontakozott szakaszához tartoznak, mint Balzac és Fourier, hanem ráadásul Németországban élnek, ahol ezek az ellentmondások jóval kevésbé élesen és határozottan ütköztek ki a valóságban. Goethe nagy költeményeiben ennek ellenére újra és újra megjelennek ezek az ellentmondások; művei részint közvetlenül bírálják a kapitalista kultúrának ezt a fejlődési tendenciáját, részint ellentétes, pozitív (olykor némileg utópisztikus) embertípusok szembeállítása révén.

Hegel mint elvont gondolkodó, jóval nehezebb és kedvezőtlenebb helyzetben van, mint Goethe vagy akár Balzac. Ő nem érheti be azzal, hogy konkrét embertípusokban átélje és ábrázolja a kapitalista kultúra ellentmondásos lényegét, azt a kulturátlanságot és kultúra-ellenességet, amely a kapitalizmus gazdasági progresszivitásában jut kifejezésre. Ellenkezőleg, Hegel kénytelen magukat ezeket az ellentmondásokat a gondolati általánosítás szintjére emelni, és mint a lét ellentmondásait filozófiailag megfogalmazni. Gyakran említett társadalmi helyzete folytán azonban csak odáig juthat el, hogy kimondja magát az ellentmondásosságot. Módszere ráadásul arra kényszeríti, hogy a megoldhatatlan ellentmondásosságot látszólagosan, misztifikált formában megszüntesse. De mindeme leküzdhetetlen akadályok és gátló tényezők ellenére a kapitalista kultúrának ez az ellentmondásossága Hegelnél éppoly világosan megjelent, akárcsak azoknál a nagy költőknél és gondolkodóknál, akik vele együtt lezárják a kapitalizmus kultúrkorszakának utolsó nagy ideológiai virágzását.

De az „erkölcsi szférában lejátszódó tragédia" filozófiai tartalmát ezzel korántsem merítettük ki. Az eddigiekben mindenekelőtt a Hegel által kimondott ellentmondásosság tartalmi oldalát tartottuk szem előtt, és átmenetileg elhanyagoltuk Hegel ábrázolásmódját, a probléma hegeli misztifikálásainak különös formáit. Amikor most a hegeli kérdésfeltevésnek erre az oldalára fordítjuk figyelmünket, akkor tisztában kell lennünk azzal, hogy egyrészt a hegeli ábrázolásmódnak ezek a formális oldalai semmi esetre sem tisztán formálisak, hanem — jó és rossz értelemben egyaránt — kapcsolatban állnak társadalomfelfogásának és egyáltalában filozófiájának fontos tartalmi problémáival. Másrészt már többször is meggyőződhettünk róla, hogy a misztifikációk Hegel kérdésfeltevéseiben és megoldásaiban semmi esetre sem egyszerűen tévedések. Persze ezek a misztifikációk gyakran idealista kiutat jelentenek valamilyen Hegel számára megoldhatatlan társadalmi vagy filozófiai kérdésből. De az effajta látszatmegoldások vagy hamis kérdésfeltevések számos esetben — olykor nehezen megfejthető formában — mély problémákkal vannak szoros kapcsolatban, melyeket jóllehet Hegel nem tudott ténylegesen megoldani, de amelyeknek megoldását gondolatgazdag és ösztönző módon mégis megsejtette. Mindezekben az esetekben tehát konkrétan és élesen el kell határolnunk a hamis mélységet a valódi mélységtől; hiszen Hegelnél e kettő gyakran erősen keveredik.

Az „erkölcsi szférában lejátszódó tragédia" misztifikálásának az a sajátos

formája, hogy Hegel e tragédiát úgy tekinti, mint az emberi, a társadalmi lét napos oldalainak küzdelmét az „alvilági" sötét hatalmakkal. Maga Hegel Aiszkhülosz „Oreszteiá"-jának példájával szemlélteti gondolatát, ahol is Apollónnak az Eümenidák elleni harca a napvilág és az „alvilág" hatalmainak harcát példázza, és az antik tragédia eldöntetlen kimenetelének, a boszszúálló Eümenidák megbékélésének arra a tényállásra kell rávilágítania, hogy a társadalmi fejlődés folyamán egyik elvet sem lehet végérvényesen leküzdeni és megsemmisíteni, ellenkezőleg, éppen mindig megújuló harcuk jelenti a „tragédiát az erkölcsi szférában". Ez a tragédia, fejtegeti Hegel, abban áll, „hogy az erkölcsi természet mint sorsot leválasztja magáról saját szervetlen természetét, nehogy összekeveredjék vele, szembeállítja magával, s a küzdelemben elismervén ezt, megbékél az isteni lénnyel mint e kettő egységével"[224].

Ez az „alvilági" Hegelnél a legkülönbözőbb formákban jelenik meg. Mindenekelőtt ide tartozik a család, amely Hegel szerint „a legmagasabb totalitás, amelyre a természet képes"[225]. Ez persze egyáltalában nem tagadja a szerelem, a házasság, a család stb. társadalmi jellegét. Teljes joggal védekezik viszont például Kant barbár házasságelmélete ellen, amelyben teljesen megszűnik az emberek házaséletének valamennyi természeti meghatározottsága, az ebből fakadó kulturális és lelki értékekkel együtt, s amely — ennek megfelelően — a szerelem fizikai oldalát tetszőleges tárgyak használatára vonatkozó tetszőleges szerződés színvonalára fokozza le. Hegelnél ellenben a természetadta és a társadalmi elemek bonyolult dialektikába ötvöződnek, amely éppen ebben a kérdésben az objektív idealizmus fölényét igazolja a szubjektívval szemben. De a család problémájának ezen túlmenően a hegeli társadalomfilozófiában van egy másik oldala is, amelyben a valóságos történelmi összefüggések mély megsejtései kibogozhatatlanul összekeverednek Hegel történelmi és filozófiai látókörének szükségszerű korlátozottságával.

Hegelnek — akárcsak kora bármely tudósának — még csak sejtelme sem volt a nemzetségi társadalomról. De úgy gondolta, mégpedig joggal, hogy az államot szükségképpen megelőzte valamiféle állam-előtti emberi állapot. Mármost ebben az állam előtti társadalmi állapotban a szellem alakja — Hegel szerint — a család a maga természetadta, „földalatti" lényegében. „A szellem fenomenológiájá"-ban találhatjuk a társadalmi fejlődés eme két korszaka közötti konfliktus legátfogóbb és legszebb leírását, ahol Hegel a tragikus összeütközést elemzi Szophoklész „Antigoné"-jában. Ez az elemzés bizonyos tekintetben előfutára az „Oreszteia" bachofeni—engelsi elemzésének.

Persze azzal a döntő különbséggel, hogy a jóval későbbi bachofeni elemzés, a maga módján, saját történelemszemléletének határai között rá-

[224] Lasson, p. 381.
[225] Uo., p. 445.

bukkant a matriarchátus problémájára, és hogy Engels, Morgan felfedezéseinek segítségével, materialista módon megfejtette a bachofeni elemzés misztifikációit. Ismételjük: Hegelnek sejtelme sem volt nemzetségi társadalomról, matriarchátusról. Az állam előtti állapot ebből a szempontból történelmietlen, hiszen Hegel a jóval későbbi családot tekinti eme állam előtti társadalom alapjának és ősformájának. E tévedésben Hegel minden kortársa osztozik.

De Hegel kifejtése nagyszabású, messze a jövőbe mutató távlatot kap azáltal, hogy rendkívül igazságosan mérlegeli a történelmi jogosultságot és jogosulatlanságot ebben az összeütközésben, és ragyogóan igazolja a két fél dialektikus egyenjogúságát. Éppúgy látja ezt a történelmi szükségszerűséget, amellyel az állami törvényesség Kreón képviselte álláspontjának feltétlenül győzedelmeskednie kell, mint ahogy elismeri Antigoné erkölcsi fölényét, illetve azét a társadalmi állapotét, amelyet ez az álláspont képvisel. Ez az igazságosság, a két szemben álló oldal jogosultságának és jogosulatlanságának ez a dialektikus mérlegelése nemcsak a halhatatlan dráma ragyogó elemzéséhez segít hozzá, hanem kifejezi egyben a haladásnak azt az ellentmondásosságát, amelyről Engels a nemzetségi társadalom felbomlása kapcsán gyakran beszélt. Épp az egység annak a szükségszerűségnek a felismerésében, hogy a nemzetségi társadalom morálisan és emberileg is fölötte áll az őt felváltó osztálytársadalmaknak, hogy a nemzetségi társadalom igen rossz és alantas emberi ösztönök elszabadulása révén bomlott fel, de ezzel együtt és ettől elválaszthatatlanul ez a felbomlás feltétlenül szükségszerű volt és valóságos történelmi haladást jelent: épp ennek a mélyen ellentmondásos történelmi szükségszerűségnek a hangulata lebeg sejtésként az Antigoné hegeli elemzése fölött. És ha a kifejtés világossága, a történelmi konkrétság és a tudományosság tekintetében nagy is a különbség a Bachofen és Morgan útján haladó engelsi elemzéshez képest, ez nem feledtetheti, hogy már a napvilági istenek és „alvilági" hatalmak hegeli harcának is a társadalom állami formájában mutatkozó haladás eme szükségszerűségének és szükségszerű ellentmondásosságának — bár elvont és a döntő tartalmakban téves — felismerése volt az alapja.

Az „alviláginak" egy másik társadalmi-tartalmi megjelenési formáját már ismerjük: az egységes és immanens rendszert alkotó gazdasági élet „kiszámíthatatlan hatalmát". Tudunk Hegelnek arról a gyakori illúziójáról, hogy a gazdaság hatalma az állam tevékenysége révén „megzabolázható". De mivel Hegel a kapitalizmus gazdaságában helyesen felismer bizonyos ellentétes tendenciákat, ezért tisztában van azzal az állandó veszéllyel, hogy a társadalom egysége felbomlik a gazdaságnak ebben az immanenciájában, az ellentétes gazdasági erőknek ebben a szabad és féktelen önkiélésében. „Akkor a nagy gazdagság, amely egyben a legnagyobb szegénységhez kapcsolódik — hiszen az elválasztottságban a munka mindkét oldalon általánossá válik —, mechanikusan létrehozza az egyik oldalon az ideális, a másik oldalon a reális általánost, és a munkának tisztán mennyiségi, a fogalomig

letisztult szervetlen mivolta közvetlenül a legnagyobb nyerseség. Elesik a kereső rend első jellemvonása, hogy képes szervesen abszolút szemléletre és a tiszteletre valamely — jóllehet rajta kívül tételezett — istenség iránt, és bekövetkezik a minden nagyságot megvető bestialitás. A bölcsességnélküli, a tisztán általános, a gazdagság tömege a magábanvaló; az erkölcsiség pedig, a nép abszolút köteléke, eltűnt, s a nép felbomlott."[226] Ezekből a sorokból egész világosan kiderül, hogy miért tartotta Hegel „alvilági" hatalomnak a gazdaság egész immanens módon zárt rendszerét, amellyel az állami civilizáció fényistenének szakadatlan harcot kell vívnia.

A társadalom természetadta mozzanatának, az „alvilâginak" ebben és egyéb megjelenési formáiban sokszor világosan kifejezésre jut Hegel „kritikátlan pozitivizmusa"; ezt a pozitivizmust a maga helyén már többször bíráltuk. De az „alvilâginak" ebben a koncepciójában még más és fontosabb dolgok is szóhoz jutnak. Emlékezzünk vissza a munka és a szerszám hegeli tárgyalására. Ebből kitűnik, hogy noha a szellem, a tudatos emberi tevékenység fölötte áll a puszta természetnek, hogy noha a szellem, a tudatos emberi tevékenység uralma alá hajtja ezt a természetet, de a természet objektivitását, továbblétezését ez a leküzdés nem szünteti meg, a természet továbbra is szakadatlanul belejátszik a társadalmi mozgásba, állandó kölcsönhatásban áll vele. És a szubjektív idealizmus hegeli leküzdésének igen lényeges mozzanata, hogy a természeten nem akar elvontan erőszakot tenni, hanem e konkrét kölcsönhatás révén fel akarja venni a kultúrába.

Ebből azután a legkülönfélébb súrlódások adódnak a hegeli filozófiában. El kell ismernie eme „alvilági" hatalmak önálló életét, öntörvényűségét. Hegel az első német gondolkodó, aki elismeri a gazdasági élet saját törvényszerűségét, és bármennyire illúziókat táplál is afelől, hogy az állam tevékenysége tompíthatja és szabályozhatja a gazdaságból keletkező társadalmi ellentéteket, az államnak ezt a funkcióját sohasem úgy képzeli el, hogy az állam a gazdasági életet valamiképpen elvontan megrendszabályozza, erőszakot tesz rajta, a kapitalizmus gazdasági törvényeit rendeletileg betiltja, ahogyan ez a legplasztikusabban Fichte utópisztikus követeléseiben jelenik meg. De az „erkölcsi szférában lejátszódó tragédia" reális társadalmi bázisát éppen az teremti meg, hogy Hegel — ha sok tekintetben illuzórikus formában is — konkrét kölcsönhatást követel. Mégpedig éppen azért, mert Hegel — mint láttuk — viszonylag elég tisztán látja a tőkés gazdaság vakon elemi természetét.

Így a „tragédia az erkölcsi szférában" szakadatlan tragikus küzdelmet jelent a „külsővé-válás" (civilizáció, állam — a fény) és a természet (a közvetlen és elemi — az „alvilági") között, és Hegel ebben az ellentétességben a mozzanatok folytonos egymásba-átmenését tartja jellemzőnek. Mert egyrészt a társadalmi haladás lényege: a civilizáció győzelme a természet felett, az ő szemében korántsem egyszeri győzelem, korántsem egynemű, egyenes

[226] Uo., p. 492.

vonalú „végtelen progresszus", hanem olyan győzelem, mely folytonos, megmegújuló, mind hevesebbé váló harcból születik. Másrészt Hegel koncepciójában a civilizáció sohasem arathat valóban tökéletes, százszázalékos győzelmet a természet felett. Hegel humanizmusa teljes, egész embert követel. Elvégre a végletekig fokozott „külsővé-válás" Hegelnél éppenséggel az az átcsapási pont, ahol bekövetkezik a „külsővé-válás"-nak a szubjektumba való visszavétele, a szubjektumban való megszüntetése. Ha tehát az ember nem állna szakadatlan harcban az „alvilági" hatalmakkal, akkor Hegel szerint elveszítené összefüggését a természettel, a létezés elemi hatalmaival, s így elvont árnnyá, géppé válna.

De az egyes mozzanatoknak ezt az egymásba-átmenését a másik oldalról is szemügyre kell vennünk, a civilizációnak, az államnak, a napvilág isteneinek az oldaláról. Láttuk, hogy Hegel szemében az állam állami oldala, a polgári társadalomtól való függetlensége és uralkodása a polgári társadalom felett, éppen a harcosok rendjében mint az általános rend szükségszerű csúcspontjában testesült meg. De itt, ahol valamilyen sematikus és egyenes vonalú rendszerkonstrukció azt a látszatot kelthetné, hogy immár véglegesen le van küzdve minden, ami „alvilági", ami elemi, éppen itt mindez eddig soha nem volt erővel üti fel a fejét.

Részletesen beszéltünk már Hegel társadalom- és történelemfilozófiájának arról az oldaláról, amely szerint az államok egymás közti kapcsolata a természeti állapot valóságos visszatértét jelenti. Láttuk, hogy Hegel ennek az állapotnak a számára minden jogi szabályozást provizóriumnak tekint, amely csupán addig marad érvényben, ameddig nem kerül összeütközésbe az államok reális érdekeivel, reális hatalmi viszonyaival és hatalomeltolódásaival. A jogi szabályozás és a társadalmi valóság kapcsolatát Hegel itt nagyon realisztikusan szemléli, ellentétben azokkal az illúziókkal, amelyeket a jognak az államon belüli érvényességével szemben táplál. (De persze ezek az illúziók sem korlátlanok, ami kiderült már a feudalizmus felbomlásának, a francia forradalomnak stb. a hegeli felfogásából.)

Az állam tehát ebben a hegeli koncepcióban csak lefelé, csak a polgári társadalom vonatkozásában valóságos fényisten. Ha egzisztenciáját ténylegesen megvalósítja, akkor egészében az „alvilági" szférájába lép, a szükségszerűség pusztán elemi kihatásainak hatalmába kerül. Persze Hegelnél épp az államoknak ebből az elemi összeütközéséből, a természeti állapotnak ebből a megszüntethetetlen megújhodásából bontakozik ki a történelem valódi értelme. Hegelnél ennek az egész harcnak a mottója Schiller mondása: „A világtörténelem világtörvényszék." És ennyiben a történelem szférája mégis megint a fényisten győzelmét jelenti. De láthattuk, hogy a „lent" bemutatott „tragédia az erkölcsi szférában" szükségképpen megismétlődik „fent", a világtörténelem összfolyamatában.

Az alapvető ellentmondás magasabb szinten való újbóli reprodukciójának igen érdekes előtörténete van a harcos alakjában kicsúcsosodó „általános rend" hegeli levezetésében; még egyszer röviden ki kell térnünk erre

a levezetésre, mivel ennek rendkívül fontos következményei vannak problémánk egészére nézve. E levezetés egyik formáját ismerjük a rendek hegeli elméletéből. A harcosi mivolt itt az államiság tetőpontjaként, az ember fényoldalaként jelenik meg.

Van azonban Hegelnél még egy másik, ezzel teljesen ellentétes formája is a levezetésnek, amelyet „Az erkölcsiség rendszeré"-ben fogalmaz meg a legtisztábban. Az egyik nagy fejezet címe itt „A negatív vagy a szabadság vagy a bűn." Hegel ebben a fejezetben számos olyan elvet fejt ki, melyet később többnyire a rossz társadalmi-történelmi szerepeként foglal össze. E negáció alakjainak konkrét sorát a „természeti megsemmisítés" történelmi képviselőivel kezdi, Dzsingisz kánnal és Tamerlánnal. „A pusztítás fanatizmusa, mivel abszolút elem és a természet formáját ölti, kifelé leküzdhetetlen; hiszen a differencia és a meghatározottság alulmarad az indifferenciával és a meghatározatlansággal szemben; de a fanatizmus, miként a negáció általában, önmagában hordja negációját." Már az is feltűnő és érdekes volna, ha Hegel ebből fejtené ki modern harcos-rendjét. De a kifejtés menete még meglepőbb. Hegel a továbbiakban a már kialakult társadalomban található egyes bűntetteket taglalja. A rablásról, a tolvajlásról beszél, a becsület elleni bűncselekményekről, s ez utóbbiak kapcsán különösen világossá teszi, hogy általuk helyreáll a természeti állapot. A kifejtés innen halad tovább a gyilkossághoz, a bosszúhoz, a párviadalhoz, s végül a háborúban mint a helyreállított természeti állapotban éri el tetőpontját.[227]

A későbbi előadások ezzel tökéletesen megegyező módon, pregnánsan megalapozzák a harcos-rend eme levezetését. „A katona-rend és a háború ... az én valóságos feláldozása, a halál veszélye az egyes ember számára, önmaga emez elvont és közvetlen negativitásának a szemlélete, aminthogy az egyes ember éppígy a maga közvetlen és pozitív énje — a bűntett szükségszerűen benne van a jognak és a hatalommal bíró törvénynek a fogalmában —, úgyhogy mindenki, akár ez az egyes, önmagát abszolút hatalommá teszi, abszolút szabadként szemléli magát, magáértvalóan és valójában egy másik ellen valóan, mint az általános negativitást. A háború biztosítja ezt számára; bűntett ez az általános érdekében, — a cél az egésznek a fenntartása az ellenséggel szemben, mely annak lerombolására tör."

A korábbi levezetés lényegének pregnáns összefoglalása ez: a háború mint bűntett az általános érdekében. Hegel szükségesnek tartja, hogy nyomatékosan hangsúlyozza ezt az általánost, amelynek a háború alá van rendelve. És ez a morálfilozófiai szükségesség karöltve halad Hegel realista történelemfelfogásával. Hiszen ugyanebben a levezetésben kimutatja a háború modern jellegét, tudniillik azt a folyamatot, ahogyan a társadalmasulás, a külsővé-válás a háborút is áthatja; ez ismétcsak egyértelműen amellett szól, hogy Hegel harcos-rendjének semmi köze nem volt valamiféle nemesség-

[227] Lasson, p. 458. sk.

kultuszhoz, a lovagság romantikus felmagasztalásához. Ennek megfelelően Hegel így folytatja fejtegetését: „Ennek a külsővé-válásnak szükségképpen éppen ilyen elvont formát kell öltenie, egyéniség-nélkülinek kell lennie, hogy a halált hidegen fogadják és osszák, nem statáriális küzdelemben, ahol az egyes ember kiszemeli ellenfelét és közvetlen gyűlöletében öli meg, hanem hogy a halált üresen osszák és fogadják — s z e m é l y t e l e n ü l, a lőporfüstből."[228]

Úgy tűnik, mintha Hegel a külsővé-válás modern formájának közbeiktatásával meg akarná szüntetni a háború természetadta, „alvilági", elemi jellegét, hogy ezáltal a harcost — minden korábbi levezetés ellenére — kiemelje e hatalmak szférájából, és az államiságnak, az ember citoyen-oldalának valóban főalakjaként, a fényisten bajnokaként ábrázolja. Kétségtelenül van a problémának ilyen oldala is, de a hegeli koncepció bonyolultabb és ellentmondásosabb ennél. Hiszen Hegel távol áll attól, hogy a negativitás, a bűntett kifejtésének ezen a vonalán valami közvetlen és elemi, valami pusztán természetadta dolgot lásson, amely mereven és kizáró módon, kölcsönhatás nélkül szembenáll a társadalmisággal. Ellenkezőleg. Az út, amely Tamerlántól a modern háborúig vezet, mint láttuk, a társadalmasulás, a „külsővé-válás" útja. És ugyanez vonatkozik az egyéni bűntettek közbeeső szakaszaira is. Ezek is magukban foglalják a „külsővé-válás" fokait. Sőt, Hegel a rosszban éppenséggel a „külsővé-válás" egyik csúcspontját látja, persze olyan formában, amelyben a rossz önmaga ellentétébe csap át. Nemhiába nevezte Hegel „Az erkölcsiség rendszeré"-nek imént tárgyalt fejezetét egyúttal a szabadságról szóló fejezetnek. A kérdést így foglalja össze: „A r o s s z, az önmagába fordult s éppen ezért tökéletesen külsővé-vált egyediség — az én, mely létezését kiszolgáltatta és egy más világot tud a sajátjaként. A valóságban csak maga ez a külsővé-válás az, ami egyáltalán megjelenik."[229]

Látjuk tehát, hogy azok a sötét ellentmondások, amelyeket Hegel az „erkölcsi szférában lejátszódó tragédia" kapcsán taglal, egész történelemfilozófiája egyik középponti problémájának, a rossz társadalmi és történelmi szerepének gondolati alapjait képezik. Kritikai vizsgálódásaiban Engels a hegeli filozófiának pontosan ezt az oldalát emeli ki, mint ami magasan fölötte áll a feuerbachi filozófiának és morálnak. „Hegelnél a rossz az a forma, amelyben a történelmi fejlődés hajtóereje jelentkezik. Mégpedig az a kettős értelem rejlik ebben, hogy egyrészt minden új haladás szükségképpen mint szentségtörés lép fel, mint lázadás a régi, halódó, de a szokástól szentesített állapotok ellen, és másrészt, hogy az osztályellentétek felmerülése óta éppen az emberek gonosz szenvedélyei — kapzsiság és uralomvágy — lesznek a történelmi fejlődés emeltyűi, amire pl. a feudalizmus és a burzsoázia története egyetlen folyamatos bizonyíték."[230]

[228] Realphilosophie. Band II., p. 261. sk.

[229] Uo., p. 250.

[230] Engels: Feuerbach. Wien—Berlin 1927. p. 44. — [Engels: L. Feuerbach és

Hegel polgári értelmezői mindig hamis szélsőségek között mozognak. Mielőtt divattá vált volna, hogy Hegelt a filozófia történetének „legnagyobb irracionalistájaként" dicsőítsék, filozófiáját „pánlogizmusa", túlontúl harmonikus volta miatt korholták. Különösen Schopenhauer és E. v. Hartmann lapos apologetikus pesszimizmusa idején volt divat Hegel szemére vetni, hogy észrevétlenül átsiklik az emberi élet árnyoldalai fölött. Aki ismeri Hegel valódi filozófiáját, az tudja, hogy mint nagy gondolkodónak nincs semmi köze sem a polgári társadalom direkt apologetikájának lapos optimizmusához, sem pedig indirekt apologetikájának éppoly lapos pesszimizmusához.

Hegel filozófiája inkább azokat a nagy gondolkodókat folytatja, akik a polgári társadalom létrejötte óta minduntalan rámutattak, hogy az emberi társadalom haladása mennyire elválaszthatatlanul és bensőségesen össze van kötve az emberi természet gonosz ösztöneivel, a „kapzsisággal és uralomvággyal". Hegel társadalomfilozófiája ebben a tekintetben közvetlen folytatója Hobbes és Mandeville társadalomfilozófiájának, természetesen azzal a jelentős előrelépéssel, hogy az utóbbiak spontán dialektikája, az emberi haladás ellentmondásosságának deskriptív ábrázolása Hegelnél az ellentmondásosság filozófiájává, tudatos dialektikává vált. Marx mindig ebben a történelmi összefüggésben nézte a hegeli filozófiát. Darwint olvasva írja Engelsnek: „Érdekes, ahogy Darwin a vadállatok és a növények között a maga angol társadalmára ismer rá, munkamegosztásával, konkurrenciájával, új piacok feltárásával, »találmányaival« és Malthus-féle »létezésért folyó küzdelmével« együtt. Ez a Hobbes-féle bellum omnium contra omnes, és Hegel Fenomenológiájára emlékeztet, ahol a polgári társadalom mint »szellemi állatvilág« szerepel, míg Darwinnál az állatvilág szerepel mint polgári társadalom."[231]

Itt is előtűnik Hegel ellentmondás-elméletének már többször tárgyalt kétoldalúsága. Egyrészt Hegel — és ebben áll a nagysága — ezeket az ellentmondásokat kíméletlenül és rendíthetetlenül a maguk kibékíthetetlenségében jellemzi. A „tragédia az erkölcsi szférában", mint láttuk, nem egyéb, mint az emberi haladás ellentmondásosságának nagy tragédiája az osztálytársadalmak történetében — valóságos és nagy tragédia, hiszen a szembenálló mozzanatok mindkét véglete jogosult is és jogosulatlan is egyszerre.

Ez az oka annak, hogy noha Hegel „az erkölcsi szférában lejátszódó komédiát" is leírja és elemzi, számára mégis a tragédia az adekvát formája ennek a társadalmi-történelmi tényállásnak. „A komédia az erkölcsi szféra

a klasszikus német filozófia vége. MEM 21., p. 275.] Itt közvetlenül csupán Engels fejtegetéseinek másik oldalával foglalkozunk. Ezért emlékeztetjük az olvasót arra, hogy az Antigoné-nak és az államiság kialakulásának hegeli elemzése, Hegel fejtegetései a forradalomról és a „zsarnokságról" stb. szintén a rossz történelmi szerepének ehhez az — Engels által pregnánsan ábrázolt — komplexusához tartoznak.

[231] MEGA III. 3., p. 77—78. — [Marx levele Engelshez 1862. június 18-án. MEM 30., p. 240.]

két tartományát olymódon választja el egymástól, hogy mindkettőt tisztán magáértvalóan érvényesülni hagyja, hogy az egyikben a végesség és az ellentétek lényeg nélküli árnyak, míg a másikban az abszolútum csalatkozás. De az igazi és abszolút viszony az, hogy az egyik komolyan áttűnik a másikba, egymással testközeli kapcsolatban vannak és egymás számára kölcsönösen a komoly sorsot jelentik. Az abszolút viszony tehát a szomorújátékban van."[232] Minthogy Hegel nem láthatott túl a polgári társadalom, és általában az osztálytársadalmak látóhatárán, ezért a tragédia melletti eme hitvallásában mély gondolkodói tisztessége jut kifejezésre: elismeri, hogy a haladás ellentmondásai az osztálytársadalmak fejlődésében megszüntethetetlenek.

Ezzel azonban a hegeli filozófiát még ebben a kérdésben sem jártuk teljes egészében körül. Attól a pillanattól kezdve, hogy ezek az ellentmondások — gondolkodásának frankfurti válságkorszakában — tudatosulnak benne, újra és újra létrejön a „megbékítésükre" irányuló tendencia. Frankfurttól egészen a késői berlini korszakig ez a tendencia nemcsak hogy jelen van gondolkodásában, hanem egyre erősödik. Mármost igen kézenfekvő lenne, ha ezt tisztán negatív tendenciának, a kor polgári társadalmához való egyszerű alkalmazkodásnak tekintenénk. És a „megbékélés" hegeli koncepciójában kétségtelenül vannak effajta negatív elemek; többször említettük már, hogy a negatív elemek győzelme az ellentmondások megoldhatatlansága felett milyen torzulásokat eredményez a társadalomfilozófiában.

Maga Hegel is gyakran úgy érezte, hogy az ellentmondások megoldhatatlanságának felismerése felette áll „megbékélésüknek". Ha közelebbről szemügyre vesszük a „Tragédia az erkölcsi szférában" c. fejezet imént idézett zárómegjegyzéseit, akkor azt látjuk, hogy Hegel a komédia ábrázolásmódjának feladataként éppen azt tünteti fel, amiben egyébként ő maga véli megtalálni a polgári társadalom ellentmondásosságából való kiutat, nevezetesen a burzsoá és a citoyen szférájának pontos kettéválasztását, az állami szféra uralkodását a polgári társadalom felett. De amikor arra a következtetésre jut, hogy az abszolút viszony éppenséggel a tragédiában jelenik meg, ahol ez a kettéválasztás nem következik be, ahol a két oldal egyenrangú félként a kölcsönös megsemmisítésig küzd egymással, akkor ezzel önkritikát gyakorol a „megbékélés" egész koncepciója felett.

Mégis felületesen járnánk el, ha azt mondanánk, hogy Hegel nagyobb gondolkodóvá vált volna, ha a „megbékélés" koncepcióját egyáltalában nem veszi figyelembe. Hiszen az emberi haladás ellentmondásosságának valóban dialektikus ábrázolása csak olyan álláspontról lehetséges, amelyet mély hit tölt el aziránt, hogy maga a haladás — minden ellentmondásosság dacára — végül is győzni fog. Csak az osztály nélküli társadalom perspektívája biztosíthatja a hozzá vezető út tragikus ellentmondásosságának olyan ábrázolását, mely elkerüli a pesszimista romantika veszélyeit.

[232] Lasson, p. 384.

Ez az oka annak, hogy Fourier társadalomkritikája szükségképpen fölötte áll Hegelének.

Ha ez a perspektíva el van zárva valamely gondolkodó elől, aki valódi mélységében megérti a haladás ellentmondásosságát — és mint láttuk, ez a perspektíva Hegel előtt nem nyílhatott meg —, akkor két lehetőség adódik. A gondolkodó vagy rendíthetetlenül kitart az ellentmondások megbékíthetetlensége mellett, s akkor szükségképpen a pesszimista romantika áldozatául esik. Vagy — mindenek ellenére — hisz a tragikusan ellentmondásos emberi haladás feltartóztathatatlanságában, akkor pedig elkerülhetetlen, hogy ez a hite a hamis tudat valamiféle misztifikációjában öltsön testet.

Annak a filozófiai korszaknak a nagysága, rendkívül magas gondolkodói színvonala, amelybe Hegel munkássága tartozik, egyebek között abban is megmutatkozik, hogy aligha gondolható el olyan kérdésfeltevés vagy problémamegoldás, amely ebben a korszakban lehetséges volt, s amelyet valamelyik többé-kevésbé jelentős gondolkodó filozófiailag nem fogalmazott meg. Így például az az általunk elvontan körvonalazott lehetőség, hogy valaki ragaszkodik az ellentmondások megbékíthetetlenségéhez: ezt az álláspontot a német filozófiai romantika legjelentősebb alakja, Solger képviselte, akit mint tisztességes és következetes gondolkodót maga Hegel is rendkívül nagyra becsült.

A szóban forgó ellentét Solgernél jóval misztifikáltabb formában jelenik meg, mint magánál Hegelnél. Ezt az ellentmondást Solger úgy fogalmazza meg, mint az abszolútumnak és az empirikus életben való megtestesülésének ellentmondását. De ha visszagondolunk a „Tragédia az erkölcsi szférában" c. fejezet bevezető szavaira, ahol az abszolútum „önmagát örökkön objektivitásra szüli", akkor látnunk kell, hogy ugyanarról a problémáról van szó, még akkor is, ha Solger a kérdést Hegelnél jóval elvontabb formában, közvetlenül „művészetfilozófiai" problémaként veti is fel. Művészetfilozófiai főművének zárómegjegyzéseiben Solger a következőt mondja az abszolútumnak a maga — véges világbeli — megtestesülésével való kapcsolatáról: „...s mérhetetlen bánat fog el bennünket, amikor azt látjuk, hogy az ami a legnagyszerűbb, a maga szükségszerű földi létezése folytán, a semmibe foszlik. És emiatt mégsem okolhatunk mást, mint magát a tökéleteset, a maga megnyilatkozásában az evilági megismerés előtt; hiszen az, ami pusztán földi, ha csakis ezt tekintjük, egymásbafonódással és soha véget nem érő keletkezéssel és elmúlással tartja össze magát. És íme az átmenet eme pillanatának — mikor maga az eszme szükségképpen semmivé lesz — kell a művészet igazi székhelyének ... lennie."[233]

Most nem feladatunk, hogy nyomon kövessük azokat a konkrét filozófiai

[233] Solger: Erwin. Berlin 1815. Band II. p. 277. Hegel gyakran méltatta a solgeri filozófia jelentőségét. Így pl. az Ästhetik I. kötet, p. 105. sk. (Glockner-féle kiadás) [Jubiläumsausgabe, Band 12. — Vö.: Esztétikai előadások 1. kötet. Budapest 1952. p. 68—69.], — így önálló nagy tanulmányában Solger hátrahagyott írásairól is (Glockner Hegel-kiadása 20. kötet, p. 132. skk.).

tévutakat, amelyekre Solger, a tisztességes és tehetséges gondolkodó az ellentmondásosság effajta felfogása folytán eljutott. Megelégszünk azzal a megállapítással, hogy Solger erről az álláspontról filozófiailag a lehető legmélyebben és legdialektikusabban megalapozta az „irónia" hibás és téves fogalmát, s jóval nagyobb filozófiai mélysége ellenére a romantika útját, a Schlegelek és Schellingek útját járta. És ez éppúgy nem véletlen, ahogy nem véletlen az sem, hogy az emberi haladás tragikus ellentmondásossága a hegeli megbékítő formában a társadalmi-történelmi élet valóságos ellentmondásainak gazdag és konkrét színeiben jelenik meg, miközben Solger elmélete, amely kitart az ellentmondásosság tragikus megbékíthetetlensége mellett, teljesen elvont, misztifikált formát ölt.

Hiszen ebben az utóbbi ellentmondásban a „megbékélés" hegeli fogalmának belső ellentmondásossága mutatkozik meg. A megbékélés egyfelől kibékíthetetlen ellentmondások idealista misztifikációja, másfelől viszont és ezzel együtt éppen a megbékélésben jut kifejezésre Hegel realisztikus érzéke, kora konkrét társadalmi valóságával való összekötöttsége, az emberi társadalom valóságos életének elmélyült ismerete, az a törekvése, hogy a haladás ellentmondásait az emberek gazdasági életében, azaz valóságos küzdőterükön ismerje fel. Csak ebből a valóságszeretetből, ebből a mély valóságban-gyökerezésből születhetett meg a hegeli dialektika konkrétsága. És hogy a rendszer a „megbékélésben" csúcsosodik ki, ismét csak azt mutatja, hogy az emberi haladás vívmányai, még a tudatosság sajátos területén, a filozófia területén is, mennyire ellentmondásosan, mennyire csak a „hamis tudat" (Engels) kerülőútjain jöhettek létre, mindaddig, amíg az osztálytársadalmak zárták le a gondolkodók látóhatárát.

Szakítás Schellinggel és „A szellem fenomenológiája"

/Jéna 1803—1807/

1. Schelling és Hegel nézeteltéréseinek érlelődési folyamata egészen a szakításig

Eddigi fejtegetéseinkből kiderült, hogy noha Hegel és Schelling közösen harcoltak a szubjektív idealizmus ellen, korántsem értettek egyet a filozófia valamennyi kérdésében. Személyes együttműködésük idején, vagyis 1803-ig, amikor Schelling Würzburgba költözött, ezek a nézetkülönbségek sehol sem bukkannak fel, legfeljebb írásaikat szembeállítva lehet megállapítani őket. Mint láttuk, gyakran ez sem könnyű feladat; hiszen Hegel kísérletezése Schelling fogalmi apparátusával éppen a személyes együttműködés idejére esik. Hegel először az 1805—1806-os előadásokban szabadult meg teljesen a schellingi terminológiától.

Egyidejűleg azzal, hogy nyelvi-terminológiai tekintetben is véglegesen kialakul a filozófiai gondolkodás sajátosan hegeli vonala, egyre élesedő polémia kezdődik, amely elsősorban Schelling tanítványait és követőit, de magát Schellinget is célba veszi. Erre az átmeneti időre nézve anyagot találunk egyrészt Hegel jénai jegyzetfüzetében, melynek keletkezéséről már volt szó (lásd: 264. sk. old.). Nagy fontosságúak emellett az utolsó jénai évekből azok az előadástöredékek, amelyeket Rosenkranz Didaktische Modifikation des Systems („A rendszer didaktikai módosítása") címen jelentetett meg.[1]

Ha helyesen akarjuk érteni és értékelni Hegel és Schelling szakítását, akkor nem szabad megtévesztenie bennünket az abból keletkező látszatnak, hogy vizsgálódásaink szükségszerű menete lépésről lépésre nyomon követte Hegel fejlődését, miközben a schellingi filozófiával csak mint kontraszttal vagy mint a hegeli kritika tárgyával foglalkoztunk. Ez ugyanis azt a látszatot keltheti, mintha Schelling ebben az időben nem fejlődött volna, mintha Hegel végérvényes kritikája, a schellingi filozófia 1807-ben bekövetkezett

[1] Rosenkranz, p. 178. skk. Az itt közzétett töredékeket nem lehet évre pontosan keltezni. Minthogy azonban néhány töredék csaknem szó szerint megegyezik az 1803—1804-es és az 1805—1806-os előadások Hoffmeister-féle közlésével, minden okunk megvan arra a feltevésre, hogy az egész komplexus ezekből az évekből való. Persze, abból a szempontból, hogy Hegel miként szakadt el lépésről lépésre Schellingtől, érdekes lenne tudnunk az egyes kijelentések pontos időpontját. Számunkra azonban ez most másodlagos jelentőségű.

végleges elutasítása ugyanarra a Schellingre vonatkozna, akivel Hegel 1801-ben a szubjektív idealizmus elleni harcra szövetkezett.

Természetesen itt nem jellemezhetjük Schelling belső fejlődését.[2] Ennek ellenére néhány szóban utalnunk kell arra, hogy gondolkodása a szóban forgó időben milyen fontosabb fejlődési szakaszokon ment át. Tudjuk, hogy Hegel és Schelling filozófiai együttműködésének kiindulópontja Schelling műve, a „Transzcendentális idealizmus rendszere" (1801) volt. Schelling következő művében, a Darstellung meines Systems der Philosophie-ban („Filozófiai rendszerem bemutatása") kerül a leginkább közel a hegeli gondolkodáshoz, itt tesz a legkomolyabban kísérletet arra, hogy magáévá tegye a hegeli dialektika elveit. De csakhamar homlokegyenest ellenkező tendenciák jelentkeznek Schellingnél. Részint abban, hogy mind erősebb lesz a természetfilozófia tisztán konstruktív jellege, részint az esztétikai szempontok egyre növekvő eltúlzásában — mivel Schelling az „intellektuális szemléletet" az esztétika tényére alapozza —, ami mint tendencia már az első rendszerben megvolt, de az idők folyamán a romantika zseni-kultuszához való mind nagyobb közeledésre vezetett, s részint a közvetlenül misztikus áramlatok egyre nagyobb mértékű befogadásában, ami megint csak közeli kölcsönhatásban áll a romantikával, Jacob Böhme természetfilozófiájának és teozófiájának romantikus felmagasztalásával. A „Bruno" (1802) c. dialógusban, amelyet Schelling Jénában írt, a romantikához való közeledés még csak egyfajta platonizálóan misztikus formában jelenik meg. De alighogy megérkezett Würzburgba, Schelling új művet ad ki Philosophie und Religion, 1804 („Filozófia és vallás") címen, amelyben már teljesen nyíltan előlép vallásossá lett misztikája; ez a mű azért rendkívül nagy jelentőségű Schelling fejlődésében, mert már viszonylag tisztán felszínre jutnak benne későbbi, egyértelműen reakciós filozófiájának a csírái. Schelling tehát már elfordult a közös tendenciától, az objektív-idealista dialektikának mint a haladás filozófiájának kiépítésétől, mielőtt még Hegel megtámadta volna. Schelling utóbbi művével útjaik objektíve végleg elváltak. Azok az összefoglaló művek, amelyek Schelling jénai korszakának végén keletkeztek, a Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1802 („Előadások az egyetemi tanulmányok módszeréről") és a Philosophie der Kunst, 1802—1803 („A művészet filozófiája"), a közbeeső szakaszokat jelölik a vallási misztika felé vezető úton; de ezzel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy különösen „A művészet filozófiája", ami a nagy valóságanyag konkrét feldolgozását illeti, Schelling fejlődésének csúcspontjaihoz tartozik. Ha tehát most nyomon követjük azt az egyre élesedő bírálatot, amelyet Hegel Schelling filozófiáján gyakorolt, akkor egy pillanatig sem szabad megfeledkeznünk arról, hogy ez nemcsak Hegel fejlődésének eredménye, hanem éppígy Schelling ellentétes irányú fejlődésének is.

A Hegel és Schelling közötti filozófiai ellentétekről szólva nem szabad

[2] Itt ismét „Az ész trónfosztása" című könyvem második fejezetére utalok.

figyelmen kívül hagynunk azt sem, hogy egész sor kérdésben egyetlen dokumentumot, Hegel egyetlen kijelentését sem ismerjük; olyan kérdések vonatkozásában, melyekben nyilvánvalóan a legnagyobb ellentétek mutatkoztak. Itt nem a rendelkezésünkre álló anyag véletlen hézagosságáról van szó, hanem arról az elvi-módszertani különbségről, amely elválasztotta a Kant, Jacobi és Fichte szubjektív idealizmusa elleni polémiát a schellingi filozófia későbbi bírálatának hangvételétől. A szubjektív idealizmus elleni harc, mint láttuk, egyetemes volt. A filozófia felépítésének legáltalánosabb problémáiból indult ki és egészen a morál-, a társadalom- és a jogfilozófia konkrét részletkérdéseiig terjedt. Ellenben amikor Hegel Schellinget bírálja — még intim feljegyzéseiben is —, csak a filozófiai módszertan középponti problémáival foglalkozik. Ha Hegel és Schelling jénai publikációit vizsgáljuk, akkor mindenki előtt világossá válik — ezt még néhány, lehetőleg jellemző példával szemléltetni fogjuk —, hogy a két gondolkodó számos kérdésben már ekkor erősen eltért egymástól. Viszont éppen ezeket az objektív nézetkülönbségeket egyáltalában nem tudjuk dokumentálni. Nem tudjuk, hogy vajon ezek a nézeteltérések Schelling és Hegel között személyesen szóba kerültek-e, és ha igen, mennyiben, hiszen Hegel még magántermészetű feljegyzéseiben sem céloz rájuk.

A polémiának ebben az eltérő módszertanában, abban, hogy a kritikát a filozófia középponti módszertani kérdéseire korlátozza, megmutatkozik Hegel nagyobb filozófiai biztonsága és érettsége a Fichte-vita idejéhez képest. Hegel akkoriban látott hozzá módszertanának rendszeres kiépítéséhez, a tudás minden területére való rendszeres alkalmazásához (társadalom, történelem, természet). A módszernek ez a kiépítése, a legkülönfélébb területekre való alkalmazása részben a szubjektív idealizmus elleni harcban és e harc révén történik. Most viszont már lezárult Hegel számára a filozófia módszertani problémáinak ez a belső tisztázódási folyamata. Módszerének fölényét immár nem érdeke oly módon megjeleníteni, hogy konkrét részkérdések konkrét megoldásán mutatja ki újra és újra az ellenfél szükségszerű kudarcát és saját álláspontjának helyességét. Hozzájárul ehhez az is, hogy a morál- és államfilozófia mind a szubjektív idealizmus jelentékeny képviselőinél, mind Hegelnél a filozófia integráns részét alkotta, míg a schellingi rendszerben inkább csak epizódszerepet játszott. Most az objektív idealizmus, az objektív dialektika nagy módszertani kérdéseinek eldöntése van napirenden. Hegelnek nyilvánvalóan az a véleménye, hogy ha *ezek* a kérdések eldőltek, akkor a filozófia számára minden eldőlt.

Ennek ellenére időznünk kell Schelling néhány társadalmi és történelmi tárgyú fejtegetését, amelyek közvetlenül nem játszottak szerepet Schelling filozófiájának hegeli bírálatában. Kérdésfeltevésünk sajátos jellege kényszerít erre bennünket. Részletesen kimutattuk, hogy Hegel történelmi, gazdasági és társadalmi nézetei milyen mélységesen összefüggtek filozófiai kérdésfeltevéseivel, hogy ez utóbbiak mennyire az előzőekből fakadtak és sajátos hegeli formájukat mennyire az előzőekből nyerték. Világos, hogy effajta összefüg-

géseknek objektíve, persze konkrétan más és más formában, Schellingnél is, akárcsak az összes többi filozófusnál, meg kell lenniük. Magától értetődően nem a mi feladatunk, hanem a Schelling-kutatásé, hogy részletesen kifejtse a konkrét összefüggéseket Schelling fejlődésében. Mi mindössze azt próbáljuk kimutatni Schelling egynéhány — különösen jellemző — kijelentésének segítségével, hogy Hegel és Schelling ellentéte nemcsak a filozófiai módszernek azokra a középponti kérdéseire korlátozódott, amelyekre maga Hegel az összeütközést leszűkíti, hanem objektíve ugyanúgy jelen volt a társadalom- és a történelemfilozófia valamennyi kérdésében. Ezt azért is fontos hangsúlyoznunk, mert az újabb polgári Hegel-irodalom amikor általában elmossa a dialektika schellingi és hegeli módszertanának különbségeit, akkor azzal könnyíti meg magának a dolgot, hogy teljesen lekicsinyli társadalomfilozófiai nézeteik különbségét. (Ez a törekvés Hellernél a legszembeszökőbb, de általános vonása az újabb Hegel-irodalomnak.)

Vessünk hát egy pillantást Schelling társadalomfilozófiájára a jénai korszakban. Magától értetődő, hogy Schellingnek az „Előadások az egyetemi tanulmányok módszeréről" c. művében szólnia kell a társadalom és a történelem problémáiról is. Schelling mármost tisztán formalisztikus konstrukciót állít fel, amikor a szükségszerűség és szabadság harmóniáját a valóságosnak és az eszmeinek a „potenciáivá" alakítja át. Tartalmilag mindössze annyi derül ki ebből, hogy ez az egység egyrészt valóságos a tökéletes államban, másrészt eszmeileg az egyházban valósul meg. Ezt követően formálisan összefüggésbe hozza ezt az ellentétet az antik és a modern korral. A következő megnyilatkozások bizonyítják, hogy Schelling ezeknek a sémáknak az alapján képtelen volt megérteni a modern polgári társadalom sajátos természetét: „Az úgynevezett polgári szabadság csak a rabszolgaság és a szabadság legszomorúbb elegyítését eredményezte, s nem az egyiknek vagy a másiknak abszolút és éppen ezért ismét szabad fennállását."[3]

Ebből egyelőre csak az látszik, hogy Schelling teljesen értetlenül állt a polgári társadalom és gazdaság ama problémái előtt, amelyek a sajátos hegeli dialektika felépítésében, mint erről részletesen szó volt, olyannyira fontosak voltak. De hogy e mögött az értetlenség mögött reakciós tendenciák rejlenek, ez kiderül Schellingnek a felvilágosodásról, a forradalomról, illetve a filozófiának e kettővel szemben vállalt feladatairól szóló fejtegetéseiből. Schelling a felvilágosodást mint „eszmei ürességet" becsmérli, és a közönséges értelem gondolkodásának nevezi. Ezt pedig úgy határozza meg, mint a „hamis és a felszínes kultúra által tartalmatlan és üres okoskodásra nevelt értelmet". Ennek az értelemnek a győzelme Schelling szerint a következőt jelenti: „A közönséges értelemnek döntőbíróvá emelése az ész ügyeiben egészen szükségszerűen magával hozza az ochlokráciát a tudományok birodalmában s ezzel előbb vagy utóbb a csőcselék általános lázadását." Schelling szerint ugyanilyen lapos felfogás, ha a filozófia a hasznosságra orientálódik. A filo-

[3] Schelling: Werke. Stuttgart—Augsburg 1859. Band V., p. 314.

zófiának mindeme tendenciákkal könyörtelen harcot kell vívnia: „Ha valami gátat vethet a betörő áradatnak, amely mind láthatóbban elegyít magasztost és alantast, amióta a csőcselék is beleártja magát az írásba és minden plebejus az ítélkező rangjára tart számot, akkor ez az a filozófia, amelynek természetes jelmondata: odi profanum vulgus et arceo."[4] Ezeket az idézeteket még tovább szaporíthatnánk. A helyzet azonban szerintünk így is teljesen világos: egyrészt tudjuk, hogy Hegel kifejezetten sohasem vitatkozott Schellingnek ezekkel a nézeteivel, de, másrészt, mindenki, aki velünk együtt nyomon követte Hegel fejlődését a jénai korszakban, tisztában van azzal, hogy kettejük között itt a társadalomfilozófia összes problémáiban szöges ellentét áll fenn.

Persze a Fenomenológiát előkészítő időszakban Hegel széles körű szatirikus bírálatát adja a schellingi iskola reakciós-romantikus tendenciáinak, de magában Schellingben is bírálja a reakciós vonásokat; kiváltképpen a misztikus és vallási fogalmakkal való kacérkodást támadja, az értelem megvetését a filozófiában, a formai játszadozást, az érzelem és értelem barbár keverékét a filozófiában. Idézzük Hegel néhány legfontosabb idevonatkozó megjegyzését: „Miként volt költői zseni-korszak; most mintha filozófiai zseni-korszak lenne. Némi szenet, oxigént, nitrogént és hidrogént egybegyúrva, s valamiféle mások által polaritással stb. teleírt papírba dugva, a hívság stb. faragott copfjaival rakétákat a levegőbe eregetve, azt hiszik, az Empyreumot képviselik. Így Görres, Wagner. Anyagok és pólusok formalizmusával való legdurvább empíria, esztelen analógiákkal és részeg gondolatvillámokkal feldíszítve."[6] Egykorú előadásaiban Hegel küzd ama misztika ellen, amely különösen a romantikusok Jacob Böhme-divatában jelent meg. A keleti misztikával hasonlítja ezt össze, és még ennél is sekélyesebbnek tartja. „Létezik hát valamiféle zavaros középtag érzelem és tudomány között, valamiféle spekulatív érzés vagy eszme, amely nem tud kiszabadulni a képzelőerőből és az érzelemből, de még csak nem is képzelőerő és érzelem többé."[6] És Hegel a hamis mélység szatirikus megvetésében odáig megy, hogy jegyzetfüzetébe a következő aforizmát írja: „Ami mély értelmű épp ezért nem ér semmit."[7]

Mindemellett Hegel éles választóvonalat húz, különösen előadásaiban, Schelling követői és maga Schelling közé. Tudjuk, hogy Hegel mindig elismerte Schelling történelmi érdemét, az objektív idealizmus felé megtett első lépést. Ebben az időben Hegel még nyilván meg volt győződve róla, hogy Schelling a filozófia helyes útjára térhet, hogy meg lehet győzni a filozófiai gondolkodás helyes módjáról. Még abban a levélben is, amellyel elküldi Schellingnek „A szellem fenomenológiájá"-t, csak a követőire és nem

[4] Uo., p. 258. skk.
[5] Rosenkranz, p. 539.
[6] Uo., p. 182.
[7] Uo., p. 544.

a Schellingre magára vonatkozó kritikáról beszél, jóllehet Schelling, mint tudjuk, akkoriban már „mágikus" kísérleteket végzett varázsvesszővel, s ezek iránt a kísérletek iránt Hegel — még igen udvarias és visszafogott leveleiben is — érthetően több mint szkeptikusnak mutatkozott. Annál hevesebben és gúnyosabban bírálja előadásaiban a Schelling-iskolát. Óvja hallgatóit attól a pompától és káprázattól, amely ezeknek az embereknek a terminológiáját jellemzi, hiszen — mondja — „egy napon kiderül a titok, hogy a kifejezés effajta délibábja mögött igencsak közönséges gondolatok rejlenek... E filozófia mélységébe nem tudom Önöket bevezetni, mert nincs mélysége, és ezt azért mondom, nehogy azzal áltassák magukat, mintha e kusza, mázsás szavak szükségképpen valami értelmet rejtenének... E mostani formalizmus valójában fél óra alatt megtanítható. Mondják pl. ahelyett, hogy valami hosszú, hogy a hosszúságba nyúlik, s eme hosszúság legyen a magnetizmus; ahelyett, hogy valami széles, hogy a szélességbe nyúlik, s ez legyen az elektromosság; ahelyett, hogy valami vastag, testi, hogy a harmadik dimenzióba nyúlik; ahelyett, hogy valami hegyes, hogy ez a kontrakció pólusa; ahelyett, hogy a hal hosszú, azt, hogy a magnetizmus sémája alatt áll stb. stb."[8]

De mindez csupán előcsatározás. És ami a lényeget, a filozófia döntő kérdéseit illeti, Hegel, noha elismeri Schelling érdemeit és tehetségét, noha kisiklásait még nem tartja menthetetlennek, vele szemben is éppoly kíméletlen. Támadásait a filozófia schellingi módszerének középponti mozzanataira irányítja.

Mindenekelőtt az abszolútum megismerésének lehetőségéről és módjáról van szó. Ennek a lehetősége az, ami közös Schelling és Hegel objektív idealizmusában, korábban ennek elismertetéséért harcoltak együtt a szubjektív idealizmus ellen. Az abszolútum megismerésének lehetősége tehát többé nem képezi vita tárgyát. A vitatott pont inkább ennek a megismerésnek a módszere, hogyanja. Tudjuk, hogy Schelling szemében az „intellektuális szemlélet" az abszolútum megismerésének a módja. Minél inkább kialakultak nála előbb az esztétikai, majd később a vallási tendenciák, annál *közvetlenebbnek* festi le a megismerésnek ezt a módját. A „Filozófia és vallás"-ban például azt mondja erről, hogy „csupán azért nevezik szemléletnek, mert a lélek lényegét, amely az abszolútummal egy és ugyanaz, ehhez semmi más, csak közvetlen viszony fűzheti[9]".

Az „intellektuális szemlélet" eme közvetlenségének mármost módszertanilag két igen fontos következménye van. Először is éles, kizáró ellentétbe kerül a megismerés „szokásos", fogalmi módjával. Az, hogy a művészet és a vallás az abszolútum megismerésének kizárólagos „szervei", megerősíti

[8] Uo., p. 184. skk.

[9] Fr. W. J. Schellings Sämmtliche Werke. Erste Abteilung, Band 6. Stuttgart—Augsburg 1860. p. 23. (Kiemelés — *L. Gy.*)

Schellingnél azt a tendenciát, hogy áthidalhatatlan szakadékkal válassza el az abszolútum megismerését a közönséges gondolkodástól. A filozófiának ez az eltávolodni-törekvése a gondolkodástól, az észtől és az értelemtől minduntalan kihívja Hegel gúnyolódását, s ugyanakkor könnyen észrevehetjük, hogy az értelemnek és az észnek ez a megvetése, ez a misztikus-irracionalista előkelősködés milyen mély filozófiai felháborodást vált ki Hegelből. Jegyzetfüzetébe például a következőket írja: „Ha az abszolútum elcsúszik, s a földről, ahol sétafikál, a vízbe pottyan, akkor hal lesz belőle, szerves, eleven lény. Ha pedig éppígy elcsúszik és a tiszta gondolkodásba pottyan — mert hisz állítólag a tiszta gondolkodás sem az ő talaja —, akkor, ide csöppenvén, valami rosszá, végessé kell válnia, amiről tulajdonképpen szégyenkezve kellene beszélni, ha nem hivatalból történne s mert — mi tagadás — létezik valamiféle logika. A víz oly hideg, oly rossz közeg, s az élet mégis oly jól megvan benne. Hát a gondolkodás vajon sokkal rosszabb közeg? Hát az abszolútum oly nagyon rosszul érezné s rosszul is viselné magát benne?"[10] Hegel mint barbárságot kigúnyolja az értelemtől való menekvést, amely az értelem gőgös megvetésében jut kifejezésre. A gőgös irracionalizmust egy szintre helyezi a közönséges műveletlenséggel. „A barbár csodálkozik, ha azt hallja, hogy az átfogó négyzete egyenlő a két befogó négyzetének összegével. Azt hiszi, másképp is lehet, kiváltképp fél az értelemtől és a szemléletnél marad. Az ész értelem nélkül semmi, az értelem ész nélkül mégiscsak valami. Az értelmet nem lehet adományozni."[11] És Hegel fáradhatatlanul ismételgeti, hogy az igazság, a világ megismerése a maga valóságos alakjában, az abszolútum megismerése egyedül ezen az úton lehetséges: a közvetlen szemlélettől felemelkedve az értelmen és az észen keresztül. A fogalmak látszólagos elvontsága, látszólagos szárazsága és szegényessége a szemlélet közvetlen elevenségéhez képest nem riaszthatja el és a megismerés helyes útjáról nem térítheti le azt, aki valóban megismerésre törekszik, mert csak itt tudja majd megérteni, hogy a helyesen megalkotott fogalom is az életből jön és az életbe tér vissza. „Az egyes ember bizonnyal felismeri egyéniségének igazságát, amely számára pontosan előírja létezésének pályáját, de az általános élet tudatát a filozófiától várja. A reménység mintha csalatkozott volna itt, midőn az élet teljessége helyett fogalmak, s a közvetlen világ gazdagságával szemben pedig a legszegényebb elvonatkoztatások jelennek meg. De a fogalom maga a közvetítő önmaga és az élet között, mivel megtanít rá, hogyan kell megtalálni az életet önmagában s a fogalmat az életben. Erről persze csak a tudomány maga győzhetne meg."[12]

Ezekből a sorokból egészen egyértelműen kibontakozik a polémia az egész schellingi koncepció ellen. Van azonban a Fenomenológiát megelőző idő-

[10] Rosenkranz, p. 540.
[11] Uo., p. 546. (A kiemelés tőlem — *L. Gy.*)
[12] Uo., p. 182.

szakból Hegelnek egy egész sor olyan megnyilatkozása, amelyekben — ha nem is közvetlenül, ha nem is nyíltan száll vitába az abszolútum megismerésének schellingi formájával — gondolatait úgy fogalmazza meg, hogy ebből világosan és polemikusan kiderül a schellingi előfeltevések aláásása. Ez elsősorban ott látszik, ahol Hegel egyre energikusabban — és minél később, annál határozottabban — alárendeli a filozófiának a művészetet és a vallást mint az abszolútum megragadásának formáit, s egyre inkább az abszolútum megértésére alkalmatlan formákat lát bennük. Minthogy pedig Schelling számára, mint tudjuk, éppenséggel a művészet fejezte ki a leginkább látható és a leginkább adekvát formában a szubjektum és objektum kiteljesedett azonosságát, ezek a részek közvetve az „intellektuális szemlélet" schellingi elméletét bírálják. Ez a polémia még a gondolati stílusra is kiterjed. Ettől fogva Hegel szemében a művészet mindig az abszolútum megragadásának legközvetlenebb és ezért legalacsonyabb rendű formája marad. De későbbi műveiben, már „A szellem fenomenológiájá"-ban is, Hegel hangsúlyozza, hogy dacára ennek az inadekvátságnak, a művészet *tartalma* mégis az abszolút igazság. Az 1805—1806-os előadásokban a Schelling elleni polémia olyannyira fokozódik, hogy Hegel csaknem kizárólagosan azt hangsúlyozza, hogy mennyire alkalmatlan a művészet az abszolútum megismerésére. „Az indiai Bacchus"-nak nevezi a művészetet, „aki nem a tiszta, önmagát tudó szellem... Ez az elem ennélfogva nem megfelelő a szellemnek. Ezért a művészet csak korlátozott szellemet adhat alakjainak... A végességnek ez a közege, a szemlélet, nem foghatja fel a végtelent. Ez csak képzelt végtelenség... képzelt dolog, nem igaz elképzelés. Nincs meg benne a szükségszerűség, a gondolkodás alakja. A szépség inkább csak fátyol, mely elfedi az igazságot, semhogy megjelenítené."[13] Ismételjük: Hegel már a Fenomenológiában helyreigazította ezeket a túlzásokat, és megteremtette a helyes dialektikus arányt. Ezeket a fejtegetéseket is csak azért idéztük, hogy az olvasó lássa azt a polemikus attitűdöt Schelling „intellektuális szemléletével" szemben, amely ebben az átmeneti korszakban annyira mélyen áthatotta Hegel egész filozófiáját.

Hegel polémiája azért ilyen szenvedélyes, mert az „intellektuális szemlélet" nemcsak arra támaszt igényt, hogy az abszolútum megismerésének egyik külön formája legyen, hanem a legmesszebbmenő következményekkel jár a filozófia egész rendszerére, valamint arra nézve, hogyan értelmezik az ember kapcsolatát az igazsághoz, az abszolútumhoz. Ezzel eljutottunk az abszolútum schellingi megismerésmódjának második fontos következményéhez. Az „intellektuális szemlélet" maga után vonja az ismeretelmélet *arisztokratizmusát*. Schelling többször kifejtette, hogy a valódi filozófiai igazság, az abszolútum megismerése csak kevésszámú kiválasztott, csak a zsenik számára hozzáférhető. Szerinte van a filozófiának egy olyan része, mégpedig éppen a legfontosabb, amely nem megtanulható: „De éppenség-

[13] Realphilosophie, Band II., p. 265.

gel az abszolútum és a pusztán véges formák antinómiájának ez az elve, valamint az, hogy a filozófiában éppoly kevéssé lehet elválasztani a művészetet és az alkotást, mint a költészetben a formát és az anyagot, bizonyítja, hogy a dialektikának is van egy olyan oldala, mely felől azt nem lehet m e g t a n u l n i, és hogy ez legább annyira az alkotóképességen nyugszik, mint az, amit a szó eredeti jelentésének megfelelően költészetnek nevezhetnénk a filozófiában."[14]

Ez az ismeretelmélet nyilvánvalóan összefügg Schellingnek azokkal a társadalomra, a felvilágosodásra és a forradalomra stb. vonatkozó nézeteivel, amelyeket korábban már idéztünk. Az ismeretelmélet arisztokratizmusa ezen a területen éppoly áthidalhatatlan szakadékot próbál teremteni a „kiválasztottak" és a csőcselék között, mint amilyent a politika területén a restauráció akart újból megvalósítani. Az „intellektuális szemlélet" kérdésében tehát Hegel egyrészt azért ilyen szenvedélyes, mert a filozófia tudományosságát határozottan távol akarja tartani mindenfajta irracionalista ködtől és homályos előkelősködéstől, másrészt azonban szenvedélyességének politikai gyökerei is vannak. A modern társadalom, ahogyan a francia forradalomból kialakult, Hegel szemében nemcsak objektív, hanem szubjektív szempontból is, nemcsak magábanvalóan, hanem magáértvalóan is a világszellem megtestesülése. Azaz: a szellemnek ez az önmagához-visszatért-volta a modern államban és a modern társadalomban — Hegel szerint — nemcsak szükségképpen objektíve igaz, hanem mint megismerés minden egyes ember számára szükségképpen hozzáférhető. Előadásaiban Hegel nagyon világosan kifejti ezt a gondolatot: „Röviden megjegyzendő, hogy a filozófia mint a z é s z t u d o m á n y a, léte általános módjánál fogva, éppen természete szerint m i n d e n k i s z á m á r a van. Nem jut el hozzá mindenki, de nem erről van szó, mint ahogy i g e n k e v é s e m b e r j u t e l a d d i g, h o g y f e j e d e l e m l e g y e n. Abban, hogy egyesek mások fölött állnak, egyedül az a f e l h á b o r í t ó, ha úgy állítják be, mintha ezek a természetnél fogva különbözőek, m á s f a j t a l é n y e k volnának."[15] Szembetűnő az összefüggés Hegel ismeretelméleti kérdésfeltevése és általános politikai nézetei között. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy mennyire helytelen Hegel általános rendjét egyfajta örökletes feudális arisztokráciának tartani. Egyszersmind az is kiderül, hogy Schelling és Hegel látszólag tisztán filozófiai ellentéte igen mélyenszántó társadalmi-történelmi politikai nézeteltérésekre nyúlik vissza.

Amikor Hegel elutasítja a schellingi kiválasztott zsenit az abszolútum megismerésében, akkor ez természetesen csupán azt jelenti, hogy e megismerés *lehetősége* nyitva áll minden egyes ember előtt, hogy ehhez a megismeréshez minden egyes ember *képes* eljutni. De ezt valóban megszerezni — ehhez Hegel szerint is jelentős gondolati munka kell. Ugyanakkor viszont a filozó-

[14] Schelling: Werke, id. kiadás, Band V., p. 267.
[15] Rosenkranz, p. 186.

fia legfontosabb feladatainak egyike, hogy módszertana révén megkönnyítse az embereknek ezt a munkát. Magántermészetű feljegyzéseiben Hegel kitűzi a programot: „A filozófia és a közönséges tudat terminológiája közti válaszfalat még át kell törni."[16]

A kitűzött program megvalósítására a Fenomenológiában kerül sor. A Fenomenológia előszavában Hegel határozott programatikus éllel mondja: „A tudomány a maga részéről azt követeli az öntudattól, hogy előbb ebbe az éterbe emelkedjék, hogy a tudománnyal és a tudományban élhessen és éljen. Megfordítva, az egyénnek joga van azt követelni, hogy a tudomány legalább a létrát nyújtsa neki ehhez az álláspontho, hogy ezt benne, az egyénben magában mutassa meg. Joga abszolút önállóságán alapszik, amely, mint tudja, tudása minden alakjában birtokában van; mert mindegyikben, akár elismeri azt a tudomány, akár nem, s bármi legyen is a tartalom, az egyén az abszolút forma, azaz önmagának közvetlen bizonyossága s ezáltal, ha ez a kifejezés a kifejezés, feltétlen lét."[17]

Hegel az egész Fenomenológiát eme követelés megvalósításának szenteli. De az itt kimondott program már önmagában is kíméletlenül elveti a filozófiához való közvetlen viszony egész schellingi konstrukcióját. Közvetlenül a fentiekben idézett programatikus fejtegetésekhez kapcsolódva Hegel megadja a schellingi „intellektuális szemlélet" híres átfogó és megsemmisítő bírálatát: „... olyan, mint az a lelkesedés, amely hirtelen-váratlan közvetlenül az abszolút tudással kezdi és más álláspontokkal már készen van azáltal, hogy kijelenti: nem vesz róluk tudomást"[18].

Ebben a kritikában kizáró ellentétességgé éleződik a schellingi és a hegeli dialektika általunk régóta ismert különbsége, az ellentmondás és a megszüntetés értelmezésének a különbsége. Erről a különbségről már többször beszéltünk. Láttuk, hogy Schellingnél az ellentmondások egyszerű egységéről van szó, ahol is ebben az egységben minden ellentmondásosság kihuny, míg az ellentétek hegeli azonossága az azonosság és a nem-azonosság azonossága. Ennek megfelelően az ellentmondások az egységben, illetve a mozzanatok és részek az abszolútumban nem kihunynak, hanem a hegeli dialektika ismert hármas értelmében megszűnnek, azaz megsemmisülnek, fennmaradnak és magasabb fokra emelkednek.

A Fenomenológia előszavában Hegel éppen azt veti Schelling szemére, hogy ilymódon az összes mozzanatot kioltja az abszolútumban. Pontosan azért bírálja Schellinget, mert nála minden eltűnik az abszolútum kongó mélységében. „Ezt az egyetlen tudást, hogy az abszolútumban minden ugyanaz, ezt szembeállítani a megkülönböztető és kiteljesült vagy kiteljesülést kereső és követelő megismeréssel — vagyis ennek az abszolútumát megtenni az éjszakának, amelyben, mint mondani szokás, minden

[16] Uo., p. 552.

[17] Hegel: Werke, Band II., p. 20. skk. — [A szellem fenomenológiája. Budapest 1973. p. 21.]

[18] Uo., p. 22. — [uo., p. 22.]

tehén fekete —, ez a megismerés hiányának naiv megnyilatkozása."[19] És ezt követően Hegel még tovább megy a közvetlenség bírálatában. A közvetlenség filozófiáját saját koncepciójának abból a mély alapgondolatából kiindulva bírálja, hogy az ember saját tevékenységének a terméke, s ezért valóságos létét csak mint eredményt és nem mint kiindulópontot éri el. A létnek ez az átváltoztatása tevékenységgé egyúttal megszünteti a pozitív és negatív merev schellingi szembeállítását, „csak ez az újra helyreálló azonosság, vagyis a máslétben önmagára irányuló reflexió — nem az eredeti egység mint olyan, vagy a közvetlen egység mint olyan — az igaz. Ez önmagának a létrejövése, a kör, amelynek a vége célként előre fel van tételezve és voltaképpen a kezdete, s amely csak a kivitel és a vége által valóságos."[20]

A mostani vita álláspontjáról és magaslatáról nem érdektelen visszapillantanunk arra a néhány évvel ezelőtti polémiára, amely Fichte és Schelling között folyt. Fichte akkoriban felrótta Schellingnek, hogy differenciákat, mégpedig mennyiségi differenciákat vitt bele az abszolútumba. Ezt írja Schellingnek: „Néhány szóval megadhatom Önnek azt a pontot, ahol nézeteltérés van közöttünk. — Az abszolútum... a mennyiségi differencia formája alatt létezik, állítom én — Ön szerint — fejtegetésemben. Ez persze az, amit Ön állít; és éppen ezért találtam tévesnek az Ön rendszerét... Ugyanígy tesz Spinoza, és általában minden dogmatizmus... Az abszolútum nem volna abszolútum, ha bármiféle forma alatt létezne."[21] Ebben a megjegyzésben világosan észrevehető az összefüggés Kant és Fichte között. Jóllehet a fichtei én meghaladni lett volna hivatott a kanti magábanvaló-dolgot, mégis pontosan ugyanaz a tulajdonságnélküliség jellemzi. Fichte azt állítja ugyan, hogy a maga „intellektuális szemlélete" révén eljutott az én önmegismeréséhez, de mivel ebből az abszolútumból elvi alapon kizár minden tulajdonságot, minden meghatározást, minden módosulatot, ezért ennek az önmegismerésnek a megismerés-jellege önámítás marad. Formailag persze kijelent valamiféle megismerhetőséget a kanti magábanvaló-dolog elvi megismerhetetlenségével szemben, de ennek a megismerésnek a *tartalma* ugyanaz a meghatározás nélküli üresség, amely Kantot jellemzi, amikor lemond az abszolútum megismeréséről.

Ehhez az állásponthoz képest Schelling objektív idealizmusa jelentős előrelépés, mivel az abszolútumnak nála konkrét megismerhető meghatározásokkal és tulajdonságokkal kell rendelkeznie. Schellingnél már megvan az a tendencia, hogy az abszolútum megismerése egybeessék a reális objektív valóság megismerésével. (Emlékezzünk a kanti magábanvaló-dolog későbbi hegeli bírálatára. Épp a dolog és a tulajdonság kapcsolatának kérdése alkotta e kritika termékenységének és helyességének egyik döntő ismeretelméleti

[19] Uo., p. 14. — [uo., p. 16.]

[20] Uo., p. 15. — [uo., p. 17.]

[21] Fichtes Briefwechsel („Fichte levelezése"). Berlin 1925. Band II., p. 341. — [Schellinghez intézett levél 1801. október 15-én.]

oldalát.) A jénai évek kezdetén Schelling és Hegel közös harcának filozófiatörténeti jelentőségét az adta, hogy az abszolútum megismerhetőségét nem a fichtei semmitmondó és önmagát megszüntető elvontságban, hanem konkrétan, a meghatározások egész gazdagságában akarták érvényre juttatni. Ebben az első időszakban tehát az volt a döntő kérdés, hogy a megismerhető abszolútum rendelkezik-e a megismerés számára hozzáférhető konkrét meghatározásokkal, vagy sem. És erre a kérdésre Schelling és Hegel teljesen egybehangzó igennel válaszoltak. Az ellentétek, amelyek már akkor megvoltak közöttük, egyrészt e megismerés módszerére és útjára, másrészt tartalmára vonatkoztak. Érthető, hogy e küzdelem első szakaszában a módszer és a megvalósítás különbségeinek háttérbe kellett szorulniuk magának a dolognak a polemikus keresztülvitele mögött.

Hegel Schelling-kritikájának tehát az az előfeltétele, hogy ezt a csatát már megvívták; az új kritika lényegesen magasabb színvonalon mozog, mint a néhány évvel ezelőtti. Érdekes, hogy Hegel most átveszi Fichte fent említett érvét az abszolútumban levő mennyiségi meghatározottságokról. Átveszi, de pontosan az ellenkező oldalról: az, ami Fichte szemében a megismerés hatáskörének a túllépése volt, Hegelnél mint elvontság jelenik meg, mint az abszolútum megismerésének elégtelen konkrétsága.[22] Rosenkranz a következő kivonatot közli Hegel 1805—1806-os filozófiatörténeti előadásaiból: „Nyilvánosan véleményt mondott S c h e l l i n g r ő l, melegen elismerte nagy érdemét, de elmarasztalta azt, hogy csupán m e n n y i s é g i különbség van abban, ahogyan az abszolútum önmagával szembenáll, mint puszta közömbösséget marasztalta el, ahol is minden csak az egyik vagy másik tényező túlsúlya és nem igazi különbség."[23]

Az abszolútumbeli különbségeknek ez a korlátozása a schellingi filozófia formalizmusának egyik oka. Ilyen módon Schelling képtelen felvenni az abszolútum fogalmába az életnek, az objektív valóságnak az egész gazdagságát. Üres konstrukciókra kényszerül, például arra, hogy a természet a reális mozzanat túlsúlya az eszmei felett, a történelem az eszmei mozzanat túlsúlya a reális felett stb.; az ilyen formalisztikus megkülönböztetésekkel sohasem lehet fogalmilag megérteni a dolog lényegét, az objektív realitás valóságos mozgását. Nem véletlen, hogy a fent idézett előadásokban, Fichte bírálatához kapcsolódva, Hegel a dialektika hiányát veti Schelling szemére.

Ha áttekintjük Hegel eddigi Schelling-kritikáját, akkor világosan látjuk,

[22] Itt nincs meg a lehetőségünk arra, hogy részletesen megcáfoljuk mindazokat az értelmetlen konstrukciókat, amelyeket a polgári filozófiatörténet gyártott erről a fejlődési folyamatról. Egyetlen konstrukcióra utalunk csupán, amely az utóbbi években igen népszerűvé vált, és amely azt állítja, hogy az objektív idealizmus schellingi formájának meghaladása Hegel részéről egyfajta visszatérést jelent Fichte, sőt Kant pozíciójához. Ezen a ponton, ahol Hegel nyomatékosan visszatér Fichte és Schelling régebbi vitájának legfontosabb érvére, mindenki előtt világossá kell válnia, hogy Hegel persze ugyanarról a kérdésről beszél, mint Fichte, de Schellingben *épp az ellenkezőt* bírálja.

[23] Rosenkranz, p. 201.

hogy valamennyi módszertani kifogás oda lyukad ki, hogy az abszolútum új, közösen megalapozott megismerésmódja Schellingnél kudarcot vall a valóságos világ gazdagságával és mozgalmasságával szemben. A schellingi filozófia sematikus és formalista jellegének bírálata „A szellem fenomenológiájá"-ban a filozófiai módszer iránt támasztott követelményekben konkretizálódik: „... (a sematizmus — *L. Gy.*) csak t a r t a l o m j e g y z é k e t ad, magát a t a r t a l m a t azonban nem szolgáltatja. — Ha a meghatározottság (az olyan is, mint pl. a mágnesesség) magában konkrét vagy valóságos, mégis valami holt dologgá süllyed le, mert csak állítmányképpen mondják ki egy másik meghatározott létről, és nem ismerik el mint a meghatározott lét immanens életét, vagy azt, hogy hogyan hozza magát létre és mutatkozik meg immanens és sajátos módon ebben a meghatározott létben. E fődolog hozzáfűzését a formális értelem átengedi a többieknek. — Ahelyett, hogy belemenne a dolog immanens tartalmába, az értelem mindig áttekinti az egészet s fölötte áll az egyes meghatározott létezésnek, amelyről beszél, azaz nem is látja. A tudományos megismerés azonban inkább azt követeli, hogy átadja magát a tárgy életének, vagy, ami ugyanaz, hogy a tárgy belső szükségszerűségét tartsa szem előtt és fejezze ki."[24]

Ezen a ponton látjuk, hogy milyen valóságos filozófiai összefüggésben áll a sajátos hegeli dialektika azzal a rokonszenvvel, amelyet a jénai időben újra meg újra megfigyelhettünk Hegelnél a jelentős empiristák iránt. Hegel a filozófiai rendszer helyes vagy téves voltának egyik döntő kritériumát látja abban, hogy a filozófia eredményei megegyeznek-e az empirikus valósággal. Egyik magántermészetű feljegyzésében, amely a jénai korszakból származik, összefoglalóan felvázolja a különböző filozófiai rendszerek gyors egymásrakövetkezését és gyors közeledésüket az összeomlás felé. Az összeomlás perdöntő mozzanata Hegel számára az empirikus valóság megismeréséhez fűződő viszony. Ezt írja: „ T u d o m á n y. Hogy az egyes ember rendelkezik-e vele, arról biztosíthatja önmagát és a többieket. Hogy ez igaz-e, azt a legközelebbi környezet dönti el, a jelenkor, s ha ez már tetszését nyilvánította, akkor majd az utókor. Ámde a tudat annyit emelkedett művelődés tekintetében, a fogalmi gondolkodás barbár szívóssága rugalmasabbá és gyorsabbá vált, hogy alig néhány év és már itt az u t ó k o r. A k a n t i filozófia felett már rég pálcát törtek, míg a w o l f f i filozófia ötven évig vagy tovább is tartotta magát. F i c h t e filozófiája számára gyorsabban megérett álláspontjának meghatározása. Hogy mi a s c h e l l i n g i filozófia lényege, rövidesen kiderül. E filozófia mintha kis híján már ítélőszék előtt állna, hisz sokan megértik már. Ám ezek a filozófiák nem annyira a bizonyítással szemben maradtak alul, mint inkább az empirikus tapasztalattal, hogy mit lehet kezdeni velük. Vakon oktatják híveiket, de a szövedék egyre vékonyabb lesz, s végül meglepve látják pókháló-áttetszőségét. Kezükben megolvadt,

[24] Hegel: Werke, Band II., p. 42. sk. — [A szellem fenomenológiája, id. kiadás, p. 35—36.]

akár a jég, ujjaik közül elfolyt, akár a higany, anélkül, hogy tudnák, mi történt velük. Egyszerűen nincs már semmijük, s aki bölcsességüket kínáló kezükbe néz, nem lát egyebet, mint üres tenyerüket és csúfolódva továbbhalad."[25]

Schelling és Hegel objektív idealizmusában az a közös, hogy az egésznek, a totalitásnak a kategóriája döntő szerepet játszik benne. De éppen ma, amikor a legreakciósabb filozófia kijátssza a totalitást a kauzalitással szemben s ezáltal az obskurantizmus védőbástyájává teszi a filozófiában (Spann), igen fontos közelebbről megvizsgálnunk a totalitás kategóriájának sajátos jellegét Hegelnél, mert így kiderül, hogy ennek semmi köze ezekhez a reakciós elképzelésekhez, sőt a schellingi koncepció reakciós elemeit épp akkor tudjuk bírálni és meghaladni, ha szembeállítjuk kettejük totalitás-felfogását.

Már említettük, hogy Hegel az ellentmondások dialektikus megszüntetésében milyen nagy súlyt fektetett a fennmaradás mozzanatára. Ez a tendencia ott is megmutatkozik, ahol a rész és egész problémáját vizsgálja. Ismét kiderül, hogy Hegel megértéssel viseltetik a szaktudományok sajátságos vizsgálódásaival szemben. Dialektikája nem akarja megsemmisíteni őket, nem akar valamiféle tőlük teljesen elválasztott filozófiát fölébük emelni, hanem éppenséggel meg kívánja őrizni valóságos értelmüket, hogy azután beillesztheSse ezt a tudás átfogó összefüggésébe. Jegyzetfüzetében ezért a következőket írja: „A r o s s z r e f l e x i ó mindig a dolgon túl törekszik és önmagába akar visszatérni, fél a d o l o g b a n való elmélyedéstől. A matematikus, mint L a p l a c e mondja, a kalkulusra hagyatkozik, és eltűnik előle a feladat, azaz az áttekintés és a számítás egyes mozzanatainak függősége az egésztől. Nemcsak az a fontos, hogy bepillantsanak az egyesnek az egésztől való függőségébe, hanem éppígy az is, hogy mindegyik mozzanat maga, az egésztől függetlenül, az egész, és ez jelenti a dologban való elmélyedést."[26]

A Fenomenológia totalitás-fogalmát csak akkor értjük meg helyesen, reakciós torzításoktól mentesen, ha előbb tisztán látjuk ezeket a tendenciákat. Hegel félreérthetetlen egyértelműséggel nyilatkozik erről a kérdésről. Azt mondja: „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg e r e d m é n y, hogy csak a v é g é n az, ami valójában; s épp ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává-válás. Bármilyen ellentmondónak látszik, hogy az abszolútumot lényegileg mint eredményt fogjuk fel, csekély megfontolás mégis helyreigazítja ezt a látszólagos ellentmondást. A kezdet, az elv vagy az abszolútum, amint először és közvetlenül kimondjuk, csak az általános."[27]

Ez az elvont általános éppenséggel a schellingi „intellektuális szemlélet" közvetlen tudása. A fenti részlethez kapcsolódva Hegel ennek a tudásnak

[25] Rosenkranz, p. 544. [Hegels Wastebook.]

[26] Uo., p. 548.

[27] Hegel: Werke, Band II., p. 16. — [A szellem fenomenológiája, id. kiadás, p. 18.]

az üresség̀ét szemléltetvén azt írja, hogy a „minden állat" kifejezés még nem tekinthető zoológiának. Az imént világos példákon láttuk, hogy Hegel a filozófia szempontjából mennyire elengedhetetlennek tartotta az objektív valóság minden részterületének önálló kutatását. De a filozófia mégsem az effajta tényismeretek egyszerű felhalmozása, hanem éppenséggel e tények belső és eleven összefüggését kell a fogalom szintjére hoznia. Amikor tehát Hegel, amint ez számunkra már az eddigi jénai korszakból ismeretes, ezek után kiemeli a közvetítés filozófiai jelentőségét, akkor filozófiailag-módszertanilag, a formai oldalról állítja fel ugyanazt az összefüggést a részek és az egész között, amelyet megjegyzéseiben korábban tárgyi-tartalmi vonatkozásban hozott létre. Ezért Hegel az igaznak mint egésznek, mint a folyamat eredményének és végének fenti meghatározását kiegészíti a közvetítés és a reflexió meghatározásával. „Mert a közvetítés nem egyéb, mint a mozgó önmagával való azonosság, vagyis az önmagára irányuló reflexió, a magáértvaló én mozzanata, a tiszta negativitás vagy, tiszta absztrakciójára visszavezetve, az egyszerű létrejövés... Félreismerése tehát az észnek, ha a reflexiót kizárják az igazból, és nem az abszolútum pozitív mozzanatának fogják fel. A reflexió teszi az igazat eredménnyé, de egyben megszünteti ezt az ellentétet az igaz és annak létrejövése között; mert ez a létrejövés szintén egyszerű, s ennélfogva nem különbözik az igaznak attól a formájától, hogy egyszerűnek mutatkozik az eredményben; a létrejövés nem más, mint épp ez az egyszerűségbe történt visszamenetel."[28]

A jénai korszak kapcsán részletesen beszéltünk arról a pozitív kapcsolatról, amely Hegelt — ahogy ő nevezte — a filozófiai reflexióhoz fűzte, és utaltunk rá, hogy Schelling, mintegy félreismerve a filozófiának ezt az elvét, már akkor is egész másként fogta fel a filozófiai megismerést. Ezért mondja Hegel, amikor előadásaiban visszatekint erre a korszakra, hogy a szubjektív idealizmus meghaladása Schellingnél úgy történt, hogy eközben filozófiailag nem volt tudatában lépésének, e lépés mibenlétének és horderejének. Schelling, mondja befejezésül Hegel, „a spekulatív eszmét általánosan, saját belső fejlődés nélkül állítja fel, és nyomban áttér a spekulatív eszmének mint természetfilozófiának az alakjára"[29].

Az abszolútum megismerésének ezek a homlokegyenest ellenkező hegeli és schellingi nézetei a történelem menetének homlokegyenest ellenkező értelmezését fejezik ki. A fentiekben idéztük Schelling néhány kijelentését a felvilágosodás filozófiájáról, a francia forradalomról és a modern polgári társadalomról; Hegel idevonatkozó nézeteinek minden részletét ismerjük. Immár részletes fejtegetések nélkül is láthatjuk, hogy az elutasító magatartás a felvilágosodás filozófiájával szemben, illetve a reflexió szerepének negatív megítélése az abszolútum megismerése szempontjából, mindez Schellingnél egy és ugyanazon hozzáállás két oldala. És ugyanez a helyzet

[28] Uo., p. 17. — [uo., p. 18—19.]
[29] Rosenkranz, p. 188. sk.

egyfelől a társadalom és a történelem, másfelől a filozófiai fogalomalkotás minden egyéb területén. Miközben Hegel gondolkodása, a dialektika sajátos formájának mindinkább előrehaladó és egyre világosabb kibontakozásával párhuzamosan mind történelmibbé válik, az „intellektuális szemlélet" közvetlenségéhez való ragaszkodás Schellingnél egyre inkább valamiféle történelemellenes szemléletrendszert termel ki.

Ezt az ellentétet ma különösképpen alá kell húzni. A polgári tudományban ugyanis egyre jobban megszilárdul az az elképzelés, mintha a historizmus a restaurációs filozófia és a romantika terméke lett volna. Ha kegyesen megengednek is Hegelnek némi historizmust, s így eklektikus módon élét veszik Ranke szigorú ítéletének, ezt csak azért teszik, hogy Hegelt mindjobban a romantika úgynevezett historizmusához közelítsék. De vajon miben áll Schelling felmagasztalt historizmusa? Abban, hogy a francia forradalom ideológiai ellenfeleinek példájára egyoldalúan és eltúlozva kiemeli a történelemben a folytonosság mozzanatát, olyannyira egyoldalúan, hogy számára e folytonosság mindenfajta úgynevezett megtörése (nemcsak a francia forradalom, de a reformáció is) éppen csak megtörése a folytonosságnak, tehát tisztán negatív valami, pusztán zavaró tényező. Ezen a talajon csak reakciós áltörténetiség alakulhatott ki; nem csoda, ha a Mehlis-féle fasisztákból a schellingi történelemfilozófia nagy tisztelői váltak.

Hegel történelemfelfogása ezzel szemben azt mutatja, hogy az emberi haladás — egyenetlen utakon, ellentmondásokon és ellentéteken keresztül — hogyan érvényesül maguknak az embereknek a tevékenysége révén. E folyamat egysége a kontinuitás és diszkontinuitás egysége, azaz a forradalmak Hegel szemében az emberi haladás fejlődésében mutatkozó egyenlőtlen folytonosság integráns mozzanatai. Hegel történelemelmélete és történetírói gyakorlata a történelmi fejlődés tudatosan felismert ellentmondásainak magasabb szintjére emelte azokat a hagyományokat, amelyeket a felvilágosodástól (Gibbon, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Herder, Forster stb.) vett át. Hegel ezzel a polgári ideológiai fejlődés végső nagy korszakának historizmusát nyitja meg; ama korszakét, amely a nagy francia történetírókon át az osztályharc történelmi tényének felismeréséhez, a történelmi materializmushoz vezet, míg Schelling történelemfelfogása egyike azoknak a forrásoknak, amelyekből a XIX. század romantikus reakciós álhistorizmusa fakad.

Ezzel körvonalaztuk azokat a lényeges ellentéteket, amelyek Hegel és Schelling filozófiai módszerében — szakításuk idején — mutatkoztak. Most mindössze az marad hátra, hogy kiemeljünk egy lényeges kérdést, amelyben világosan kifejezésre jut Hegel filozófiai törekvéseinek sajátos helyzete nemcsak Schellinghez, hanem a klasszikus idealizmus korszakának valamennyi gondolkodójához képest, amelyben mindezek az ellentétek sűrített formában jelennek meg. Hegelnek arra a törekvésére gondolunk, hogy *dialektikus logikát* hozzon létre. Persze e törekvés megvalósításának kérdése kívül esik vizsgálódásaink keretén. Hegel logikája csak Nürnbergben készült el, évek-

kel azután, hogy befejezte „A szellem fenomenológiájá"-t. De a dialektikus logika módszertani problémája mint középponti kérdés, mint a rendszer fogalmi megkoronázása már ekkor világosan jelen van. Ismeretes, hogy a Fenomenológia a filozófiai rendszer első részeként jelent meg, és a második a logika lett volna. Ennek az egységnek már a jénai előadások idején kifejezésre kellett jutnia. Rosenkranz a következőt mondja ezekről az előadásokról: „Még megvan az egésznek a kivonata, amelyet Hegel az előadás céljára készített. Olymódon kötötte össze a fenomenológiát a logikával, hogy az előbbit tekintette az utóbbi bevezetésének, és az abszolút tudás fogalmáról közvetlenül áttért a lét fogalmára."[30]

Ha egyszer megszoktuk, hogy a dialektikus módszerben a klasszikus német idealizmus nagy vívmányát, Hegel Logikájában pedig e fejlődés csúcspontját lássuk, akkor egy pillanatra talán meglepően hangzik, hogy a dialektikus logikára, a logika dialektikává változtatására irányuló követelmény felállítása Hegel egészen személyes saját tette volt, amely elődeivel éles ellentétbe állította. Objektíve persze voltak olyan tendenciák, mégpedig igen erős tendenciák, amelyek a dialektika felé mutattak. Kant, Fichte és Schelling egész úgynevezett „transzcendentálfilozófiáját" mélyen áthatják a dialektikus tendenciák. De Kant, Fichte és Schelling tudatában ez a „transzcendentálfilozófia" a logika *mellett* foglal helyet; a dialektikus problémákat itt intézik el, de az újonnan kialakuló tudomány mellett a régi formális logika éli a maga régi — megbecsült vagy lebecsült: mikor hogy — változatlan életét.

Itt természetesen nem tudjuk egészében bemutatni Kant, Fichte és Schelling hozzáállását a logikához. Be kell érnünk azzal, hogy Hegel előfutárainak néhány jellemző megnyilatkozásával szemléltessük a dolgok állását a Fenomenológia keletkezésének idején, és látni fogjuk, hogy a dialektikus logika problémája számukra még csak mint megoldandó probléma sem merült fel.

Kant „A tiszta ész kritikájá"-nak második kiadásához írt előszóban kitér a formális logika problémájára. Leszögezi, hogy a formális logika Arisztotelész óta egyetlen lépést sem tett hátrafelé, de persze előre sem, ha eltekintünk a külsődleges és lényegtelen formai-kifejtésbeli toldalékoktól. Kant a logika kapcsán is azt tartja szem előtt, hogy a lehető legmerevebben és legszigorúbban megvonja a határokat az egyes tudományok, a filozófia egyes részterületei között. Ezért a formális logikának, egyáltalában a szigorú értelemben vett logikának a problémája az ő szemében így fest: „De a logika határát egészen pontosan megszabja az, hogy olyan tudomány, mely nem tesz egyebet, mint részletesen kifejti és szigorúan bizonyítja a formális szabályait minden gondolkodásnak (akár a priori, akár empirikus, akármiféle eredete vagy tárgya van, akár véletlen, akár természetes akadályokra talál kedélyükben). Hogy ez a logikának ilyen jól sikerült, ezt az előnyét pusztán határoltságának köszönheti, miáltal joga, sőt kötelessége, hogy el-

[30] Uo., p. 214. Időközben Hegelnek ez a Rosenkranz által használt kézirata is elveszett.

vonatkoztasson a megismerés összes tárgyaitól és ezek különbségétől, s benne ilymódon az értelemnek semmi egyébbel nincs dolga, mint önmagával és saját formájával."[31] A „transzcendentálfilozófiának", amely Kant szerint a jelenségvilág tárgyaival foglalkozik, el kell hagynia ezt a biztos talajt. Kant ennek során egy egész sor olyan eredményre jut, melyek sokban hozzájárultak a dialektikus logika kiépítéséhez anélkül, hogy ebben a logikában problémát látott volna, anélkül, hogy látta volna: ha az objektivitás, a tárgyiasság, a tárgyi kapcsolatok logikai problémáit kielégítő módon, tudományosan akarjuk megoldani, a formális logikát dialektikus logikává kell átváltoztatni.

A kanti kérdésfeltevés homályossága, melynek homályos voltát sem Fichte, sem Schelling nem látja át, az egész „transzcendentálfilozófiát" valami bizonytalan, csillámló fényben tünteti fel. A „transzcendentálfilozófia" egyfelől egészen más, mint a „logika", hiszen tárgyakkal és a tárgyak kapcsolataival foglalkozik, viszont különbözik minden olyan szaktudománytól is, mely az objektív valóságra vonatkozik, mivel kizárólag az általában vett tárgyakkal és tárgyi kapcsolatokkal, „tételezésük legáltalánosabb előfeltételeivel" foglalkozik. Ezáltal a „transzcendentálfilozófiából" valami korlátlanul és tetszés szerint kiterjeszthető dolog lesz. Ha ebből a szemszögből nézzük, akkor Fichte olyan módon lép túl Kanton, Schelling pedig Fichtén, hogy az utóbbi mindig tágabban értelmezi a „transzcendentálfilozófia" lényegét és módszerét, és saját értelmezését mint e tudomány helyes és tulajdonképpeni értelmét fejti ki. Ellenben Kant Fichtével, Fichte pedig Schellinggel szemben ragaszkodik a „transzcendentálfilozófia" eredeti fogalmához, s mindegyikük egy olyan tudomány álláspontjáról küzd előde, illetőleg utóda ellen, melynek valóságos elvei és határai eleve megállapíthatatlanok, hiszen meghatározásukhoz mindenekelőtt tisztázni kell általában a logikának és a dialektikának a viszonyát.

A filozófia végső elveinek ez a tisztázatlansága teszi a mai olvasó előtt oly nehezen érthetővé ezeket a vitákat. Ebből adódik az is, hogy újra meg újra „hirtelen" az egyébként elhanyagolt logikára hivatkoznak. Jól jellemzi ezt a helyzetet Fichte polémiája Schellinggel szemben, aki a transzcendentálfilozófiát kiterjesztette a természet filozófiájának problémáira. Egyik Schellinghez intézett levelében a következőket írja erről: „A természetfilozófia bizonnyal kiindulhat a természet már kész és szilárd fogalmából: de magát ezt a fogalmat és e fogalom filozófiáját az egész tudás rendszerében előbb — az abszolút X-ből meghatározva, a véges ész törvényei szerint — le kell vezetni. Az olyan idealizmus azonban, amely még realizmust tűrne maga mellett, nem volna semmi: vagy ha mégis valami akarna lenni, akkor az általános formális logikának kellene lennie."[32] Fichte tehát a természetben

[31] Kant: Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe Reclam. p. 12. sk. — [A tiszta ész kritikája. Budapest 1891. p. 5. sk.]

[32] Fichtes Briefwechsel. Berlin 1925. Band II., p. 327. — (Fichte levele Schellinghez 1801. május 31-én.)

kialakuló dialektika kapcsán csak a következő dilemmát látja: vagy ki kell tartani tudománytanának dialektikája mellett és a természetet mint „a tudat kis régióját" kell tárgyalni, vagy pedig filozófiai alapként a formális logikát kell odaállítani a tisztán empirikus természettudomány mellé.

Ha szemügyre vesszük Schelling álláspontját ezekben a problémákban, feltűnik, hogy milyen kevéssé értette meg Hegel gondolkodásának középponti tendenciáját legbensőségesebb együttműködésük idején. Az „Előadások az egyetemi tanulmányok módszeréről" c. írásában Schelling a logika és a dialektika problémáiról beszél, és egészen nyilvánvaló módon céloz Hegel kialakulófélben levő dialektikus logikájára. De az ezt követő fejtegetésekből kiderül, hogy milyen keveset értett meg a logika lényegéből. Korábban idéztük már a dialektika schellingi meghatározásait, amely szerint van a dialektikának egy meg nem tanulható, csak a filozófiailag „beavatottak", csak a zsenik számára hozzáférhető oldala. „Ilyen logika még nem létezik. Ha a végesség formáinak tiszta bemutatása akar lenni, e formáknak az abszolútumra való vonatkozásában, akkor tudományos szkepticizmusnak kellene lennie: még Kant transzcendentális logikája sem tekinthető ilyennek."

Ezekben a sorokban tisztán látható, hogy Schelling hogyan képzelte el annak a logikának a szerepét és jelentőségét, amelyet Hegel nyilván már akkor tervbe vett; eszerint ez a logika minden véges fogalom dialektikus feloldása lenne, melynek révén a racionális megismerés önmagát szünteti meg, s ezáltal szükségszerűként megalapozza az ugrást a közvetlen tudásba, az „intellektuális szemléletbe". Kant transzcendentális dialektikájának megítélése ebben az összefüggésben bizonyára nem véletlen. Hiszen Kant transzcendentális dialektikája — a maga antinómiáiban — a semmibe oldja fel a jelenségvilág elveinek mindennemű abszolút megismerését, filozófiailag megalapozza a magábanvaló-dolog végleges megismerhetetlenségét — hogy ezzel a „gyakorlati ész", a „hit" előtt szabaddá tegye az utat az abszolútum megragadása felé. Schelling elutasítja ezt a megoldást mint nem teljes, mint féligazságot.

Jellemző azonban, hogy ennek a megoldásnak a sémája lebeg még az ő szeme előtt is. Hiszen a dialektikus logika feladatát egyfajta „tudományos szkepticizmus" megalapozásában látja, vagyis a kanti antinomikus felépítés filozófiailag magasabb fokon való megismétlésében. Ennek a „tudományos szkepticizmusnak" a filozófia új helyzetében nem a szubjektív hitet, hanem az abszolútum objektív szemléletét kell előkészítenie. De a megismerhető világ széthullása s ezzel együtt a megismerés módszere — ha módosult formában is — megtartja a kanti dualizmus sémáját: Kantnál a jelenségvilág megismerése, illetve az abszolútumba vetett szubjektív hit volt e kettősségnek az egyik és a másik tagja, Schellingnél az értelmi megismerés önfelszámolása, illetve az azonos szubjektum-objektum értelemfölötti önszemlélése. E szemlélet szférája Schelling szemében messze fölébe magasodik az értelem bárminemű kategóriáinak — hogyan is lett volna hát számára lehet-

séges a logika, olyan logika, mely az emberi megismerés végső elveiig hatol? Tehát az ellentmondások megszüntetése, az ellentmondások új tana Schelling számára nem magának az új filozófiának a magva, hanem csak „propedeutikus" bevezetés hozzá. (Látjuk, milyen messzeható következményei voltak a reflexió kategóriáival kapcsolatos schellingi állásfoglalásnak.) Ebből a nézetből szükségszerűen következik, hogy a filozófiai zsenik eme szkeptikus dialektikája mellett — Schelling szemében — csak a régi formális logika létezik. Emez tisztán empirikus tudomány, amaz — mint Fichténél — csak az általános „transzcendentálfilozófia" egyik része.[33]

E néhány megnyilvánulásából tisztán látható, hogy Hegel jelentős elődei semmit sem láttak és semmit sem értettek a dialektikus logika valóságos sajátos problémáiból. Nem értették, hogy épp a legelvontabb kategóriák tartalmassága teremti meg a lehetőségét annak, hogy e kategóriákat mozgásukban, mozgalmas összefüggésükben lehessen ábrázolni; hogy ennek megfelelően a formális logika „tartalom-nélkülisége" éppúgy csak határesete ennek a tartalmasságnak, miként a valóságban a nyugalom pusztán határesete a mozgásnak; hogy tehát ezért az objektív valóság és a szubjektív emberi megismerés minden problémája ennek a dialektikus logikának a tárgya; hogy csak a dialektikus logika képes tudományosan-filozófiailag megoldani azokat a problémákat, amelyeket a német klasszikus idealizmus, a metafizikus gondolkodás meghaladására törekedve, felvetett: ez a felismerés Hegel kizárólagos tulajdona. Őt megelőzően ezt a kérdést tudatosan még csak fel sem vetették.

Csábító és érdekes dolog lenne nyomon követnünk Hegel eme gondolatainak fejlődését, fokozatos tudatosulásukat, azt a folyamatot, melynek során programmá sűrűsödnek össze a filozófia valamennyi kérdésének megoldására. Kétségtelen, hogy már a jénai korszak kezdetén megvannak az effajta kérdésfeltevés első, igen erős hajtásai, mindenekelőtt a habilitációs tézisekben és a „Jénai logika" bizonyos részeiben. De a jénai korszak első írásainak polemikus természete, Hegel szenvedélyes érdeklődése, amellyel meg akarta hódítani a maga számára az emberi tudás minden területét (Hegel a jénai évek kezdetén szerez valóságos ismereteket a természettudományok köréből), megakadályozta őt abban, hogy programatikus nézeteit rendszeres formában fejtse ki. Hegel előtt csak akkor tisztázódik véglegesen a filozófia eme középponti feladata, amikor megteszi az előkészületeket ehhez a filozófiai rendszerhez. A Fenomenológia már teljes egyértelműséggel kimondja ezt a programot, s egyben saját jelentőségét mint bevezetést a filozófiába, meghatározza kapcsolatát a dialektikus logikával.

Itt mindössze arra szorítkozunk, hogy röviden megmutassuk, hogyan fejti ki Hegel ezt a logikai programot magában a Fenomenológiában. A Fenomenológia előszavában Hegel a spekulatív filozófiával azonosként jellemzi a logikát.[34] Ezt a kijelentést az előszóban később igen világosan és lényegesen

[33] Schelling: Werke. Stuttgart—Augsburg 1859. Band V., p. 269. sk.

[34] Hegel: Werke. Band II., p. 29. — [A szellem fenomenológiája, id. kiadás, p. 27.]

konkretizálja. Azt mondja a filozófia módszeréről: „A filozófia ellenben nem foglalkozik *lényegtelen* meghatározással, hanem annyiban tekinti ezt, amennyiben lényeges; eleme és tartalma nem az elvont vagy nem-valóságos, hanem a valóságos, önmagát tételező és magában élő, a meghatározott lét a maga fogalmában. Ez az a folyamat, amely létrehozza saját mozzanatait és keresztülmegy rajtuk, és ez az egész mozgás alkotja ... igazságát... — Ennek a mozgásnak, vagyis a tudománynak a módszeréről szükségesnek tűnhetnék, hogy többfélét előrebocsássunk. Fogalma azonban benne rejlik már a mondottakban, tulajdonképpeni tárgyalása pedig a logikához tartozik, vagy helyesebben maga a logika. Mert a módszer nem egyéb, mint az egésznek az alkata, tiszta lényegiségében felállítva."[35]

Hegel itt már teljesen világosan kimondja, hogy a logika az a tulajdonképpeni filozófia, amelyben ki van fejtve a filozófia egész felépítésének a módszere, és valamennyi tartalmi kategóriájának a maga folyamatszerűen előrehaladó mozgásában való kapcsolata. A logika mint a tulajdonképpeni filozófia egyúttal előfeltétele, szükségszerű folytatása és beteljesítése „A szellem fenomenológiájá"-nak, saját bevezetésének. De az előszó egyik további részletében Hegel ennél is konkrétabban meghatározza a logikának ezt a vonatkozását, illetve módszerét, kapcsolatát tárgyainak tartalmasságával. Azt mondja: „Így hát az értelmesség: létrejövés, s mint ez a létrejövés: az ésszerűség. — A létezőnek ez a természete, hogy léte egyszersmind fogalma, — ez a logikai szükségszerűség általában; csakis ez az ésszerű mozzanata és ritmusa a szerves egésznek; éppannyira tudása a tartalomnak, mint amennyire a tartalom a fogalom és a lényeg, — vagyis csakis ez a spekulatív. — ...A tudományos módszer e természete, egyrészt hogy nincs elválasztva a tartalomtól, másrészt hogy önmaga által határozza meg ritmusát, mint már megjegyeztük, a spekulatív filozófiában találja meg tulajdonképpeni kifejtését."[36]

„A szellem fenomenológiájá"-t Hegel bevezetésnek szánta eme spekulatív filozófiába, melynek lényege — ezt immár egész világosan látjuk — a dialektikus logikával azonos. A Fenomenológia persze sajátos bevezetés. Módszertani jellegéről az elkövetkezőkben még részletesen szó lesz; de e módszertan alapgondolata már az eddigiekből is egyértelműen kiderült: azt az utat kell felrajzolnia, amelyet a közönséges tudatnak be kell járnia, ha fel akar emelkedni a filozófiai tudathoz. Míg tehát Schellingnél csak a „kiválasztottak" előtt volt nyitva az út a valóságos filozófiához, s ezek az „intellektuális szemlélet" aktusa révén egyszeriben az abszolútum megismerésének kellős közepébe jutottak, addig Hegelnél ezzel szemben nemcsak — objektíve — maga az abszolútum folyamat és eredmény, hanem folyamat és e folyamat eredménye annak a szubjektív emberi észnek, annak az álláspontnak a kivívása is, ahonnan az abszolútum adekvát módon megközelíthető és megérthető.

[35] Uo., p. 36. sk. — [uo. p. 31—32.]
[36] Uo., p. 45. — [uo., p. 37.]

Miként ez a bevezetés minőségileg különbözik a filozófiába történő minden eddigi bevezetéstől, éppígy magával a filozófiával való tartalmi kapcsolata is gyökeresen eltér az eddigiektől. A korábbi bevezetések vagy tisztán formálisak, és a tulajdonképpeni tartalmat csak magának a filozófiának kell megadni, vagy pedig a filozófiának magának, miként Schellingnél, gyökeresen más a tartalmassága és tárgyiassága, mint az őt megelőző „profán" véges tudásnak.

Hegel számára ellenben a filozófia mindig és mindenütt ugyanaz: a filozófia mindig a valóságnak — dialektikus önmozgásában való — lényegi tartalmasságát mondja ki. Ezért a filozófiába történő bevezetésnek *pontosan ugyanazokat* a tartalmakat kell felölelnie, mint magának a filozófiának. A filozófiához vezető ama lépcső megmászása, amelyet Hegel saját szavai szerint a Fenomenológia nyújt az embernek, azt jelenti, hogy a mind magasabbra emelkedő emberi tudat különböző szintjein az emberek gondolatilag feldolgozzák a valóság tartalmait. De a tartalmak, mégha a tudat különböző szintjein jelennek is meg és ezért tárgyi megjelenési formájuk más és más, ugyanazok, mint amelyekkel az objektív filozófiának, a dialektikus logikának foglalkoznia kell. S mi több: a tudat különböző szintjeinek, amelyek a filozófia álláspontjához vezetnek és amelyek a Fenomenológiában a „tudat alakjaiként" öltenek testet, sem a lényege, sem a sorrendje nem véletlen valami, amelyet pusztán véletlenszerű kapcsolat fűz a dialektikus logika objektív összefüggéseihez. Mint általánosításoknak ugyanazok a tartalmaik, mint a filozófiának, csupán fokozatilag, egymással való kapcsolataikban térnek el a dialektikus logikától. Minthogy azonban a valóság — a fenomenológia és a logika közös forrása — ugyanaz, ezért ezek a más-más formában megjelenő tartalmak, ámbár bonyolult, nem egyenes vonalú, nem sematikus módon, de szükségképpen megfelelnek egymásnak. Hegelnél tehát a filozófián belül kell megtenni a filozófia felé vezető utat.

A Fenomenológia zárómegjegyzéseiben Hegel a következőképpen fogalmazza meg ezeket a gondolatokat: „Ha a szellem fenomenológiájában minden mozzanat a tudás és az igazság különbsége, s az a mozgás, amelyben megszűnik a különbség, úgy ezzel szemben a tudomány (a logika — *L. Gy.*) nem tartalmazza ezt a különbséget és megszüntetését, hanem, mivel a mozzanatnak fogalom-formája van, ezért az igazságnak és a tudó énnek a tárgyi formáját közvetlen egységben egyesíti. A mozzanat nem lép fel mint ez a mozgás, hogy a tudatból vagy a képzetből az öntudatba és megfordítva ide-oda menjen, hanem tiszta — a tudatban való megjelenésétől megszabadult — alakja, a tiszta fogalom és ennek továbbmozgása csakis magának a mozzanatoknak a tiszta m e g h a t á r o z o t t s á g á n múlik. Megfordítva, a tudomány minden egyes elvont mozzanatának megfelel az általában vett megjelenő szellem (azaz a fenomenológia — *L. Gy.*) egy-egy alakja. Ahogyan a létező szellem nem gazdagabb a tudománynál, tartalmában nem is szegényebb nála. A tudomány tiszta fogalmainak megismerése a tudat alakjainak ebben a formájában — ez realitásuk oldala, amelynek meg-

felelően lényegük, a fogalom, amely bennük a maga egyszerű közvetítésében mint gondolkodás van tételezve, e közvetítés mozzanatait szétválasztja és a belső ellentét szerint állítja maga elé."[37]

Figyelemmel kísértük, hogy a schellingi filozófia elleni polémiából hogyan alakul ki „A szellem fenomenológiájá"-nak a módszere, amely persze eközben — tartalmi és módszertani jelentőségét tekintve — messze eme viszály fölé magasodik és teljesen önálló jelentőséget nyer. Mindemellett ezt az írást, amely lezárja Hegel jénai korszakát, polemikus részeiben ama írás ellenpárjának nevezhetnénk, amely megnyitotta Hegel jénai tevékenységét. („A filozófia schellingi és hegeli rendszerének különbsége".) Ezzel az írással lezárult a klasszikus német idealizmus drámai differenciálódási folyamata: megkezdődött a hegeli filozófia korszaka.

Eddigi fejtegetéseinkben „A szellem fenomenológiájá"-nak mély módszertani eredetiségét világítottuk meg. Ezzel összeomlik a polgári tudomány minden filológiai szőrszálhasogatása, mely lázasan kutat „A szellem fenomenológiájá"-nak „előfutárai" után. Ha csupán ráérő tudósok filológiai kedvteléséről volna szó, akkor ezek után hiábavaló fáradság lenne egyáltalában szóba hozni ezeket a kérdéseket. De ez az egész filológia csupán része azoknak a törekvéseknek, amelyek hihetővé akarják tenni, hogy az egész klasszikus német filozófia teljesen egységes, vagyis el akarják mosni a hegeli dialektika sajátszerűségét, amely ezt a dialektikát a dialektikus materializmus elődjévé tette, s ezzel Hegelt le akarják fokozni részint a kanti agnoszticizmus, részint a romantikus irracionalizmus színvonalára. Ha tehát „A szellem fenomenológiájá"-nak módszertani eredetiségét hangsúlyozzuk, akkor ennek — szemben az említett tendenciákkal — bizonyos történelmi jelentősége van.

Alább egy jegyzetben röviden összeállítjuk majd az úgynevezett előfutárokra vonatkozó lényeges adatokat azoknak az olvasóknak a részére, akik e kérdés részletei iránt is érdeklődnek. Elvileg erről annyit kell mondanunk, hogy a Fenomenológia gondolata bizonyos értelemben — magától értetődő módon — a levegőben lógott. Azokat a legkülönfélébb tényezőket, amelyeket, mint látni fogjuk, módszertanilag maga a Fenomenológia egyesített, természetszerűen nem Hegel agyalta ki, hanem nagyon is meghatározott korkérdések voltak.

Egy dolog viszont, hogy a gondolkodókat ugyanazok a kérdések foglalkoztatják, és más dolog, hogy különböző kérdésfeltevéseik és problémamegoldásaik meghatározó befolyást gyakorolnak egymásra. Márpedig mi csak ez utóbbit vonjuk kétségbe. A kategóriák dialektikus összekötésének gondolata Kant óta szintén a levegőben volt, és mégis azt láttuk, hogy a dialektikus logika problémáját, tudományosan konkrét formában, Hegel vetette fel először.

Ugyanez vonatkozik „A szellem fenomenológiájá"-nak problémáira is.

[37] Uo., p. 609. sk. — [uo. p. 413.]

Ezek a problémák két problémakomplexussal vannak összefüggésben. Egyrészt az értelem kategóriáinak dialektikája, kölcsönös egymást-megszüntetésük szükségszerűen felvetette Kantnál a kérdést: hogyan vezet az út ehhez a dialektikához, és ettől a dialektikától az abszolútum megismeréséhez. És másrészt a történelmi érzék, a történelmi megismerés állandó növekedéséhez az a szükséglet kapcsolódik, hogy a történelmet a jelenhez vezető egységes útként értsék meg; kiváltképpen, hogy az emberi gondolkodást, a filozófiát egységes és szükségszerű fejlődési folyamatban ábrázolják. (Winckelmann, Herder és Schiller a művészet és az irodalom történetében profetikus előfutárai voltak a filozófiatörténet fejlődésének.) Ezek mindmind általános kortendenciák, amelyeknek mint ilyeneknek magától értetődően a legkülönbözőbb formákban hatniuk kellett és valóban hatottak is „A szellem fenomenológiájá"-nak létrejöttére. Ez azonban itt sem jelenti azt, hogy a Hegel előtti igen epizodikus és igen töredékes megoldási kísérletek bárminemű lényeges hatással lettek volna a Fenomenológia *különös* kérdésfeltevésére, és különösen nem helyénvaló, ha az effajta — nagyon is kétes — összefüggésekből és rokonságokból következtetéseket vonnak le a filozófiatörténet eme korszakának modern tárgyalásmódjára nézve.

A legújabb ez irányú kísérlet Hoffmeister nevéhez fűződik, aki hidat szeretne verni az „ész korszakai" között a schellingi „A transzcendentális idealizmus rendszeré"-ben és „A szellem fenomenológiájá"-ban. [Einleitung zur Realphilosophie, Band I., p. 91. A bevezetés külön is: J. Hoffmeister, Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie címen, Leipzig, 1932.] Érvelésében nincs semmi meggyőző. Formális szempontból azért nincs, mert Schelling a probléma szubjektív (fenomenológiai) és objektív (logikai) oldalát minduntalan összekeveri, míg a Fenomenológia lényege éppen az, hogy ezt a szubjektív oldalt következetesen és módszertanilag kidolgozza; és mert Schelling ezt a gondolatot egyáltalán nem viszi következetesen végig, hiszen „korszakaival" éppen ott hagy fel, a gyakorlat filozófiájánál, ahol a probléma Hegel számára elkezdődik. Tartalmi szempontból azért nincs, mert Schellingnél teljes egészében hiányoznak mindazok a problémák, amelyek az emberi gyakorlatnak (a munkának) és a tudat kialakulásának a kapcsolatát érintik. Ilyen irányú részletek persze Kantnál is vannak. „A tiszta ész kritikájá"-nak a végén van egy töredékes fejezet „A tiszta ész története" címmel.[38] De ebben a fejezetben csak elszórt megjegyzéseket találunk valamiféle filozófiatörténeti sémával kapcsolatban, és Kant itt is épp a történeti elemet fejti ki a legkevésbé, inkább arra fektet súlyt, hogy kidolgozza a filozófia döntő kérdéseivel szembeni állásfoglalás bizonyos tipikus lehetőségeit.

Kroner[39] másrészről Fichte előfutárságát akarja felfedezni. Fichte ugyanis

[38] Kant: Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe Reclam. p. 641. skk. — [A tiszta és kritikája, id. kiadás, p. 509. skk.]

[39] R. Kroner: Von Kant zu Hegel („Kanttól Hegelig"). Tübingen 1921. Band I., p. 147. és 372. sk.

egy helyütt[40] a szellem „pragmatikus történetéről" beszél. De ha ezt a részt közelebbről szemügyre vesszük, akkor látnunk kell, hogy ez a korábban említett schellingi példánál is inkább puszta ötlet csupán, amely nem vont maga után semminemű valóságos módszertani következményt. Vitathatatlan, hogy az effajta ötletek ugyanazokban a koráramlatokban és korkérdésekben gyökereznek, mint maga a Fenomenológia, de ennek semmi köze ahhoz, hogy előfutárai volnának a Fenomenológiának. Ennél komolyabban kell vennünk Goethe és Schiller bizonyos gondolatait. Goethe arról beszél egyik levelében, amelyet Schillerhez írt (1798. január 24.), hogy amikor a színelmélet történetével foglalkozott, fontos új gondolatokra jutott: „Amikor az ember maga előtt látja a szellemi történéseknek a sorát, s elvégre a tudományok történetét tulajdonképpen ez teszi, akkor többé nem találja nevetségesnek az a priori történetírás ötletét: hiszen valóban minden az emberi szellem előre- majd hátralépő tulajdonságaiból, a törekvő majd önmagát megint késleltető természetből fejlődik ki." Minthogy Goethe és Hegel gondolati tendenciái egyébként is mély rokonságban állnak, bizonnyal az effajta félúton való találkozás sem érdektelen. Ennél is lényegesebb Schiller „Filozófiai levelei"-nek egynémely gondolata. Mert ez az egyetlen eset, amikor Hegel maga is bizonyos értelemben előfutárjának ismert el valakit. Schiller írásának utolsó részében ugyanis néhány filozófiai költemény található, és Hegel e költemények egyikéből vette át művének szabadon idézett zárósorait: „Kelyhéből a nagy lélekvilágnak/ Forr felé a végtelen." (Kardos László fordítása.) De a „Filozófiai levelek"-nek azok a gondolatai, amelyek némi rokonságot mutatnak Hegellel, szintén csak Schiller fejlődése szempontjából valóban érdekesek, annak a komoly és gyakran sikeres törekvésének a szempontjából, hogy túljusson a kanti szubjektív idealizmus korlátain; a Fenomenológia jobb megértéséhez, mint „előtörténet", vajmi kevéssé járulnak hozzá.

2. Hegel politikai érzülete és történelemfelfogása „A szellem fenomenológiája" korszakában

Láttuk, hogy az érett hegeli filozófia középponti kérdése a Fenomenológiában teljesen előkészítve, mint a következő lépés nyíltan kimondott programja jelenik meg. A Fenomenológiával lezárult a hegeli rendszer előkészületi korszaka, Hegel világtörténetileg jelentős személyisége már ebben a műben készen áll előttünk. Ennek ellenére egyáltalán nem lenne helyes, ha a Fenomenológia Hegelét fenntartás nélkül azonosítanánk a későbbi rendszer Hegelével. Időközben a világban nagy változások mennek végbe, amelyekre Hegel egész lényében szenvedélyesen reagál, s amelyek ennélfogva szükségképpen mély nyomokat hagynak filozófiájában. Ezeknek a változásoknak

[40] Fichte: Werke. Leipzig 1908. Band III., p. 415.

a vizsgálata nem feladata a jelen munkának, különösen amennyiben ezek a változások az egész hegeli filozófia felépítését illetik, és fontos kategóriák átalakítását vonják maguk után. E problémák némelyikére a továbbiakban kitérünk, de csak azért, hogy magának a Fenomenológiának bizonyos lényegi vonásait jobban kidomboríthassuk, mint az egyébként lehetséges volna.

De másrészt azt is meg kell mondanunk, hogy helytelen mély szakadékkal elválasztani a Fenomenológia Hegelét és Hegel későbbi fejlődését. Ehhez korántsem elegendő alap az a tény, hogy az Enciklopédiában a fenomenológiáról szóló fejezetnek jóval korlátozottabb jelentősége van, mint a most sorra kerülő műnek abban a rendszerben, melynek terve Jénában született. Annál is kevésbé, mivel tudjuk, hogy Hegel még életének utolsó éveiben „A szellem fenomenológiájá"-nak új kiadását készítette elő; későbbi hozzáállását persze csak akkor ismerhetnénk egészen pontosan, ha ez az új kiadás valóban tető alá került volna, és Hegel változtatásait összevethetnénk az eredeti kiadással. Sajnos nem ez a helyzet. Annyira viszont ismerjük Hegel fejlődését, hogy lássuk: erre a fejlődésre is érvényes a dialektikus egységnek mint az „azonosság és nem-azonosság azonosságának" hegeli felfogása. E fejlődés egyes részleteiről, egyes állomásainak a kor nagy eseményeivel való összefüggéséről a marxista kutatásnak azután kell döntenie, miután feldolgozta a rendelkezésére álló teljes anyagot.

A polgári Hegel-kutatás számára a Fenomenológia nagyon kényelmetlen, sőt ijesztő valami. Sajátos jellegét különféle „szellemdús" hipotézisekkel akarják eltüntetni. Nem óhajtjuk olvasóinkat azzal terhelni, hogy megvitatjuk mindezeket a légből kapott elméleteket, csupán az ismert Hegel-kutatónak, Th. Haeringnek a Fenomenológia keletkezéséről gyártott legújabb felfogását idézzük röviden mint az effajta „elméletek" különösen pregnáns, elrettentő példáját. Haering szerint a Fenomenológia egyszerűen improvizáció. „Már csak ezért is közelfekvő a feltevés, hogy Hegel csak a kiadási megállapodás u t á n, sőt talán csak a kézirat első részének a leszállítása után jutott arra a gondolatra, hogy a bevezetést részletesen megformálja." S minthogy Hegel leveleinek alapján Haering valóban igazolni tudja, hogy a kéziratok leadása akadozott, arra a „szellemdús" feltevésre jut, hogy Hegel a Fenomenológia második felét sietve és rögtönözve fércelte össze korábbi kéziratokból, előadásjegyzetekből. Ebből a keletkezéstörténetből Haering azt a következtetést vonja le, hogy a Fenomenológia Hegel fejlődésében „csak valami ideiglenes". Lényege nem más, mint „a szellem lényeglátása... szinte husserli értelemben"[41].

Nem túl nehéz feltárni azokat az okokat, amelyek a fasiszta Haeringet a Fenomenológia jelentőségének ehhez a lekicsinyléséhez juttatták. Haym, Hegel régi nemzeti liberális életrajzírója egészen világosan kimondta ezeket

[41] Haering: Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes („A szellem fenomenológiája keletkezéstörténete"). In: Verhandlungen des dritten Hegelkongresses (1933). Haarlem—Tübingen 1934. p. 126., 130., és 137.

az okokat, noha ezekből a problémákból semmit sem értett. A Fenomenológia méltatását azzal fejezi be, hogy felháborodott szitokáradatot zúdít Hegelre, aki a régi Poroszország katasztrófája, a jénai csata (1806) idején hazafiatlanul viselkedett, s Napóleonnak az ó-porosz hadsereg felett aratott győzelmét a civilizációnak a feudális barbárság feletti győzelmeként ünnepelte. Haym következtetései persze nemcsak a Fenomenológiára vonatkoznak, hanem Hegel egész gondolkodására. Életidegen, életellenes „esztétikai" vonást állapít meg Hegelnél, és vele szemben Fichte hazafiasságát ünnepli: „Félredobta a poros metafizikát, s férfias hangja a szunnyadó nemzeti érzés ébresztője lett."[42] Az pedig a legcsekélyebb mértékben sem érdekli Haymot, hogy Fichtének ez a „fellendülése" európai rangú, valódi filozófusi életpályájának végét jelentette, hogy Fichte mint filozófus tragikusan belepusztult a korabeli Németország megoldhatatlan ellentmondásaiba. Elvégre Hegel-életrajza annak a fordulatnak az idején keletkezett, amikor a német burzsoázia mind határozottabban nekilátott, hogy teljesen száműzze régi szabadságelvű hagyományait, a „szabadság" gondolatát feltétel nélkül alárendelte az „egység" gondolatának, egyszóval: behódolt a Hohenzollernek Bismarck vezetése alatti „bonapartista monarchiája" (Engels) előtt.[43]

Azokat a valóságos társadalmi okokat, amelyeknek következtében Németország igen bonyolult helyzetben volt a jénai csata idején, Franz Mehring, a jelentős német marxista tárta fel a legmélyebben. Szellemesen összehasonlítja a jénai csatát a Bastille ostromával, és helyesen fejti ki, hogy a feudális-abszolutista monarchia összeomlásának ezek az eltérő formái Németországban és Franciaországban nagyon messzeható következményekkel jártak.[44] Elsősorban is ebből keletkeznek a most beköszöntő korszaknak azok az ellentmondásai, amelyekről már részletesen szó volt, hogy tudniillik az a fejlődés, amely egyfelől a feudális maradványok felszámolására, másfelől Németország nemzeti egyesítésére, a francia uralom alóli felszabadítására irányult, más-más úton járt. E történelmi választóúton a romantikusok a porosz—osztrák vezetés alatt álló nemzeti felszabadítás oldalára álltak, s midőn ez a vezetés, különösen a győzelem után, Napóleon bukását követően egyre reakciósabb utakra tért, többségük a legsötétebb obskurantizmus áldozatául esett. (Ezeknek az ellentmondásoknak a megoldhatatlanságába bukott bele Fichte mint filozófus.) A kor legjelentősebb német gondolkodói, Goethe és Hegel, Napóleon követői lettek, tőle várták a németországi feudális maradványok szétzúzását, s ezáltal elszigetelődtek a nép, különösképpen Észak-Németország nagy tömegeinek hangulatától.

[42] R. Haym: Hegel und seine Zeit („Hegel és kora") 1887. Második kiadás: Leipzig 1927. p. 258. skk.

[43] A német burzsoáziának ezt a fejlődését és e fejlődés ideológiai következményeit részletesen bemutattam „Karl Marx és F. Th. Vischer" c. tanulmányomban. Adalékok az esztétika történetéhez. Budapest 1972. II. kötet, p. 61—142.

[44] Mehring: Gesammelte Schriften und Aufsätze („Összegyűjtött írások és tanulmányok"). Berlin 1930. Band III., p. 374. skk.

Goethe és Hegel Napóleon iránti tisztelete túlontúl ismert és túlontúl igazolt tény, semhogy akár maga a nacionalista német történetírás teljesen letagadhatná. Ennek ellenére a nyomokat itt is megpróbálták eltüntetni, amennyiben a Napóleon iránti tiszteletből általában vett elvont zsenikultuszt csináltak. (Mindenekelőtt így járt el az imperializmus korának Goethe-irodalma Nietzschétől Gundolfig.) Itt bennünket az érdekel, hogy milyen konkrét politikai tartalma volt Hegel Napóleonnal szembeni magatartásának. Márpedig ez a magatartás inkább magánleveleiben, semmint műveiben jut kifejezésre, ami tekintettel a korabeli német hatalmi viszonyokra, minden különösebb magyarázat nélkül érthető. Sőt, azt is megfigyelhetjük, hogy Hegel erről a kérdésről nyíltan csaknem kizárólag kipróbált barátjának, a filozófus Niethammernek beszél.

Viszont ezekből a levelekből teljesen egyértelműen kibontakozik Hegel politikai vonala. A továbbiakban mindössze néhány fontos megnyilatkozást idézünk, amelyekből az olvasó mégis egész világosan láthatja, hogy Hegel semmi esetre sem valamiféle elvont zseniként csodálta Napóleont — ilyesmi egyébként is nagyon távol állt tőle, mint ezt pontosan tudjuk a nagy emberek történelmi szerepéről vallott nézetéből —, hanem a francia forradalom németországi végrehajtóját látta benne, egyszóval: Hegel ebben az egész időszakban, Napóleon bukásáig, sőt azon túl is, a *Rajnai Szövetség politikájának meggyőződéses híve* volt.

Közismert Hegel levele Niethammerhoz, amelyben leírja a jénai csata utáni közvetlen benyomásait. Ezt a levelet itt pusztán azért idézzük, mert a többi a Fenomenológia befejezése után íródott, mi pedig azt akarjuk kimutatni, hogy Hegelnél egyenes politikai vonal vezet a természetjog-tanulmánytól, a Brumaire 18-i államcsíny helyeslésétől Napóleon bukásáig, hogy tehát az a politikai hangulat és a jelenkornak az a felfogása, amely a Fenomenológiában kifejezésre jut, szintén e fejlődés szerves alkotórésze.

1806. október 13-án a következőket írja: „Láttam a császárt — ezt a világlelket — a városon keresztül felderítésre kilovagolni; — valóban csodálatos érzés látni egy ilyen individuumot, amint itt egy pontra koncentrálva, lovon ülve, átfogja a világot és uralkodik rajta... A poroszoknak — persze nem lehetett jobb prognosztikont felállítani, — de csütörtöktől hétfőig ekkora előrehaladást tenni csak ez a rendkívüli ember képes, akit nem lehet nem csodálni."[45]

A későbbi levelekben a konkrét politikai tartalom ennél is világosabb formában jelenik meg. 1807. augusztus 29-én írja Niethammerhoz: „A német államjog-tanárok halomszámra írogatnak a szuverenitás fogalmáról és a szövetségi szerződések értelméről. Az államjog nagy tanítója Párizsban ül." Ezek után Hegel rátér azokra a konfliktusokra, amelyek a Rajnai Szövetség egyes államaiban a fejedelmek és a rendek között folynak, majd így folytatja: „E konfliktusok megszüntetésekor Napóleon azt mondta mérgé-

[45] Briefe von und an Hegel („Hegel levelezése"). Leipzig 1887. p. 68.

ben a württembergi miniszternek: én az Önök urát uralkodónak tettem meg, nem zsarnoknak. A német fejedelmek nem értették a szabad monarchia fogalmát és nem is próbálták megvalósítani. — Majd mindezt Napóleonnak kell megszervezni. — Egy s más még másként lesz, mint képzelték."[46] És ugyanebben a szellemben írja 1807. október 13-án: „Úgy látszik, még mindig nem indult útnak Párizsból a végső döntés, amely — mint egynémely körülményből gyanítható — nemcsak külsődleges országfelosztásokkal foglalkozik majd, hanem — a népek üdvére — a belső szervezetre is hatással lesz."[47] Hasonló értelemben ír a „Code Napoléon" németországi bevezetéséről 1808. február 11-én: „A Code fontossága azonban még csak nem is fogható ama remény fontosságához, amelyet abból meríthetnénk, ha bevezetnék a francia vagy a vesztfáliai alkotmány további részeit is. — Önként ez bajosan megy; saját belátásból — mert hát hol van ilyen? — szintén nem; hacsak nem az ég, azaz a francia császár akarata, hogy menjen a dolog, és hogy eltűnjenek a centralizáció és organizáció eddigi jellegzetes modalitásai, amelyekben nincs igazságosság, nincs népszerűség, csak az egyes ember önkénye és okoskodása."[48]

Mindebből világosan látható, hogy Hegel ezekben az években nemcsak híve volt a Rajnai Szövetség politikájának, hanem minden egyes kérdésben Napóleontól, Napóleonnak a német fejedelmekre gyakorolt határozott nyomásától várta a haladó megoldást. Mint látjuk, csupán a közigazgatás teljes centralizációjának kérdésében nem ért egyet Napóleonnal. De a levelekből egyértelműen kiderül, hogy még ebben is olyasmit látott, ami a napóleoni rendszer belső fejlődése révén megjavítható. Tehát még ebből a részkritikából sem lehet megkonstruálni Hegel valamiféle oppozícióját a napóleoni rendszerrel szemben.

Teljes összhangban áll ezzel a felfogással, hogy Hegel igen szkeptikus volt a Napóleon elleni német felszabadító háborúval szemben, és az utolsó pillanatig a császár győzelmét remélte és várta. Napóleon bukását csupán tragikus világeseménynek tekinti, s levelei telve vannak keserű bírálattal az immár diadalmaskodott középszerűség felett. Hegel még hosszú időn át nem tud megbarátkozni ezzel az állapottal, újra és újra azt reméli, hogy a világszellem mégiscsak hatalmas lépést tesz, és a pokolra űzi a diadalmaskodó bolhákat és poloskákat. Csak nagyon fokozatosan „békél meg" Németország létező állapotával, s e megbékélés egyes állomásainak jellemzése már kívül esik munkánk keretein.[49]

[46] Uo., p. 130.
[47] Uo., p. 135.
[48] Uo., p. 158. sk.
[49] Napóleon bukását követően Hegel beállítottságára vonatkozóan lásd mindenekelőtt 1814. április 29-i levelét Niethammerhez, uo. p. 371. sk. Hegel dühét és megvetését a restaurációs korszak uralkodó rétegeinek középszerűségével szemben szintén nem szabad romantikus értelemben magyarázni, mint a magányos lángész és az emberi középszerűség ellentétét. A restaurációs korszaknak ugyanezt a kritikáját találhatjuk Franciaország jelentékeny realista íróinál is, Balzacnál és elsősorban Stendhalnál.

Hegelnek ezeket a hangulatait azért jellemeztük ilyen részletesen, mert szoros kapcsolatban állnak a Fenomenológia igen fontos problémáival: mindenekelőtt magának a jelennek a történelmi megítélésével, és ebből kifolyólag a filozófia mibenlétének kérdésével az ilymódon értelmezett jelenben. Hegel álláspontja röviden az, hogy a francia forradalom nagy világválsága után a napóleoni rendszerben egy új világkorszak van kialakulófélben. És Hegel filozófiája ennek akar gondolati kifejezője lenni. Hegel tehát most azt a sajátos jelentőséget tulajdonítja filozófiájának, hogy az egy *új* világkorszak *kezdetének* filozófiai összefoglalása.

Rosenkranz közzéteszi Hegel 1806-os őszi előadásainak befejező szavait, amelyek lezárták a fenomenológiáról szóló felolvasásait: „Ez Uraim a spekulatív filozófia, ameddig megformálásában én eljutottam. Tekintsék úgy, mint a filozófiai gondolkodás kezdetét, amelyet majd Önök folytatnak. Fontos korszakban vagyunk, az erjedés korában, amikor a szellem nekiiramodott, kibújt előző alakjából és új alakot kezd ölteni. Az eddigi képzetek, fogalmak egész tömege, a világ kötelékei felbomlottak s összeomlanak miként egy álomkép. Készülőben van a szellem új felbukkanása. A filozófiának különösképpen üdvözölnie kell megjelenését és el kell ismernie, míg némelyek tehetetlenül szembeszegülve vele, a múltbelihez tapadnak, s a legtöbben pedig — öntudatlanul — e szellem megjelenésének tömegeit alkotják. A filozófiának, felismerve, hogy a szellem örök, le kell rónia előtte tiszteletét."[50]

Ennél is világosabban fejezik ki ezt a felfogást a Fenomenológia előszavának programatikus fejtegetései. Hegel ezzel a gondolattal itt összekapcsolja annak szükségszerűségét, hogy a filozófiának, amely gondolatilag kimondja a szellemnek ezt az új alakját, először szükségképpen elvont formája van; hiszen az új még maga sem bontakozott ki a valóságban, a történelmi életben, még nem tagolódott különféle mozzanatok gazdag sokaságává. A kornak és a filozófiának ez az összefüggése tartós alapja Hegel felfogásának az emberi gondolat fejlődéséről. De éppen ezért igen fontos konkrétan látnunk, hogy a Fenomenológia megírásának idején Hegel úgy tekinti filozófiáját, mint a világszellem *újszülött* alakjának gondolati formáját, míg viszont később, mint ezt hamarosan látni fogjuk, teljes mértékben megváltozott a saját filozófiája és a világtörténelem fejlődése közti kapcsolatról kialakított felfogása, noha a világtörténelem és a filozófia általános kapcsolatának elvei ugyanazok maradtak. Minthogy e kérdés Hegel filozófiai fejlődésében igen nagy fontosságú, idevonatkozó fejtegetéseit minden részletükben idéznünk kell:

Továbba a megvetés politikai tartalma egészen világosan megfogalmazódik Hegel leveleiben. Így például a fent említett levélben csúfolódik azokon az embereken, akik a „régi szép idők" visszatérését remélik, és ezt konkretizálja a Nürnbergben uralkodó hangulatokra, ahol akkoriban élt, és ahol a restaurációtól várták Nürnberg város régi „önállóságanak" es „szabad birodalmi városi státusának" helyreállítását.

[50] Rosenkranz, p. 214. sk.

„Egyébként nem nehéz látni, hogy a mi időnk a születésnek és egy új korszakra való átmenetnek ideje. A szellem szakított létezésének és elképzelésének eddigi világával, épp azon van, hogy mindezt a múlt mélyére süllyessze, s a maga átalakulásának munkájával van elfoglalva. Soha nincs ugyan nyugalomban, hanem mindig előrehaladó mozgásban van. De ahogyan a gyermeknél hosszú csendes táplálkozás után az első lélegzet megszakítja a csak gyarapodó haladásnak ama fokozatosságát — minőségi ugrás —, s íme megszületett a gyermek: úgy érik a művelődő szellem lassan és csendesen az új alak felé: előző világának épületében az egyik részecskét a másik után bontja fel, e világ ingadozását csak egyes tünetek jelzik; a könnyelműség és az unalom, ami lábra kap a fennálló helyzetben, valami ismeretlennek határozatlan sejtelme, mindez előhírnöke annak, hogy valami más van keletkezőben. Ezt a fokozatos lemorzsolódást, amely nem változtatta meg az egésznek az arculatát, megszakítja az újnak felkelése, s ez mint villám egyszerre állítja oda az új világ alakulatát. — Ámde tökéletes valósága ennek az újnak éppúgy nincsen, mint az éppen megszületett gyermeknek; s lényeges dolog, hogy ezt ne hagyjuk figyelmen kívül. Az első föllépés még csak közvetlensége vagyis fogalma. Ahogyan az épület sem kész még, ha megvetették alapját, úgy az egésznek az elért fogalma sem maga az egész. Amikor egy tölgyet szeretnénk látni törzsének erejében, szétterjeszkedő ágaival és lombozatának tömegeivel, akkor nem vagyunk megelégedve, ha ehelyett egy makkot mutatnak nekünk. Így a tudomány, a szellem valamely világának koronája, sem tökéletes még a kezdetén. Az új szellem kezdete sokféle műveltségi forma hosszas átalakulásának terméke, sokszorosan szövevényes útnak és éppolyan sokszoros erőfeszítésnek és igyekezetnek eredménye. Ez az egymásutánból és a maga kiterjedéséből magába visszatért egész, ennek létrejött egyszerű fogalma. Ennek az egyszerű egésznek a valósága pedig abban van, hogy ama mozzanatokká lett alakulatok ismét fejlődni és alakulni kezdenek, de már új elemükben, a létrejött értelemben. — Míg egyrészt az új világ első megjelenése még csak a maga egyszerűségébe burkolt egész, vagyis ennek általános alapja, a tudat számára ezzel szemben jelen van még az emlékezetben az előző létezés gazdagsága. A tudat nélkülözi az újonnan megjelenő alakon a tartalom részletes terjedelmét; de még inkább nélkülözi a forma kialakulását, amely a különbségeket biztonsággal meghatározza és szilárd viszonyai szerint elrendezi. E kialakulás nélkül a tudományból hiányzik az általános érthetőség, s az a látszat támad, hogy némelyek ezoterikus birtoka csupán; ... Csak az egzoterikus, csak az érthető, ami tökéletesen meghatározott, csak az tanulható meg és lehet mindenki tulajdona."[51]

[51] Hegel: Werke, Band II., p. 10. sk. — [A szellem fenomenológiája, id. kiadás, p. 14—15.] Látjuk, hogy Hegel a Fenomenológia valamennyi problémáját egyetlen történelmi tény köré összpontosítja, hogy tudniillik egy egészen új világkorszak filozófiai értelmének kimondásáról van szó. Még a filozófia ezoterikus jellege is — amelyet Schellingnél éppen a „Fenomenológia" révén akar leküzdeni — a világhelyzet szükség-

Ismételjük: Hegel későbbi fejlődését itt mégcsak jelzésszerűen sem tudjuk bemutatni. De céljainknak az is teljesen megfelel, ha a Fenomenológia előszavával szembeállítjuk Hegelnek azokat a rendkívül világos és plasztikus kijelentéseit, amelyek a Jogfilozófiához (1820) írt bevezetésben a filozófiának és a kornak a kapcsolatáról hangzottak el. Míg a Fenomenológiát úgy tekintette, mint útjelzőt egy *tökéletesen új* világba, később — ugyanarról az általános módszertani alapról — *teljesen ellentétes* képet fest filozófiájának a jelenkorhoz fűződő kapcsolatáról: „Hogy arról a k i o k t a t á s r ó l is szóljunk még egy szót, hogy milyennek kell lennie a világnak: a filozófia különben is mindig lekésik róla. Mint a világ g o n d o l a t a csak oly időben jelenik meg, amikor a valóság már befejezte formálódási folyamatát és már késszé tette magát. Azt, amit a fogalom tanít, szükségképp ugyanígy tanúsítja a történelem, hogy csak amikor a valóság már megérett, jelenik meg az ideális a reálissal szemben, s építi fel magának eme világot, szubsztanciájában megragadva, intellektuális birodalom alakjában. Amikor a filozófia a maga szürke színeit szürke alapra festi, akkor már elöregedett a világ alakja, és ezzel a szürke alapra festett szürkével megfiatalítani nem lehet, csak megismerni; Minerva baglya csak a leszálló alkonnyal kezdi meg röptét."[52]

A rendkívüli kifejezőerő mindkét esetben élesen kiemeli Hegel gondolatainak kontrasztját: ott hajnalpír, itt alkony; ott egy új világkorszak *kezdete*, itt egy korszak *lezárása* az emberiség fejlődésében. Mivel Hegel filozófiájában nem léteznek hangulatok, látni fogjuk, hogy az újkori fejlődésnek, a jelen történelmi helyzetének alapvetően más történelemfilozófiai felfogásával van dolgunk.

A modern kornak ez az új időbeli felosztása igen egyszerűen jellemezhető és magyarázható. Az általános történelemfilozófiai koncepció lényegében a jénai korszak óta nem változott. Az ókor jellemzése, Görögországé és Rómáé egyaránt ugyanaz maradt, mint Jénában. Bár az ókor ábrázolása kiszélesedett és gazdagodott a keleti világ széles körű tanulmányozása folytán, módszertani fordulatot ez nem hozott. E fejlődés csíráit már Frankfurtban megfigyelhettük, és látni fogjuk, hogy Hegel már a Fenomenológiában terjedelmes fejezetet szentel a keleti vallásoknak. Éppígy változatlan marad az is, hogy Hegel a középkori történelmet rendkívül futólagosan tárgyalja. Ez csak az esztétikában és a vallásfilozófiában tesz szert valamivel nagyobb jelentőségre; e művek határozott törekvése viszont, hogy a művészet valóságos világtörténeti értékeit a reneszánsz eredményeként, a tulajdonképpeni középkor meghaladásaként értelmezze. Tehát az esztétika periodizációja, miközben nyomatékosan hangsúlyozza a művészet „romantikus" korszakát,

szerű termékeként jelenik meg. A schellingi filozófiának ez a történelmi magyarázata magától értetődően nem tompítja Hegel ellene folytatott küzdelmének élességét.

[52] Hegel: Werke, Band VIII., p. 20. sk. — Rechtsphilosophie, Lasson-féle kiadás, Leipzig 1911. p. 17. — [A jogfilozófia alapvonalai. Budapest 1971. p. 23.]

szintén nem jelent engedményt a romantikusoknak, akik felmagasztalták a középkort.

Az egyetlen valóban döntő változás, amelyet a jénai korszakkal szemben a későbbi Hegel történelemfilozófiájában megfigyelhetünk, az újkorra vonatkozik: Jénában a francia forradalom, illetve e forradalom Napóleon általi megszüntetése (a megszüntetés hármas értelmében) az újkori történelem döntő fordulópontja. Jénában Hegel szemében ez a fordulat alkotja a történelmi alapot a jelenkor filozófiai helyzetének imént idézett jellemzéséhez, a jelenkori tudományos rendszer szükségszerűségének és elengedhetetlen feladatainak meghatározásához. Ezzel szemben a későbbi filozófiatörténeti előadásokban a *reformáció* tölti be az újkor történelmében azt a középponti helyet, amelyet Hegel Jénában a francia forradalomnak és Napóleonnak tulajdonított.

Tekintsük át röviden Hegelnek azokat a legfontosabb kijelentéseit, amelyek a modern kornak erre az újabb periodizációjára vonatkoznak. Hegel a tudományos és művészeti reneszánszot, Amerika és a kelet-indiai út felfedezését „*hajnalpír*"-nak nevezi, „...mely hosszú viharok után először megint egy szép nap előhírnöke". E korszak mindent forradalmasító eseménye pedig a reformáció: „Mindenekelőtt a r e f o r m á c i ó t mint olyant kell szemügyre vennünk, a mindent dicsfénnyel övező n a p o t, mely ama középkorvégi hajnalpírra következik..."[53]

Ezek a képek, mint Hegelnél szinte mindig, nem pusztán képek, hanem lényeges gondolatokat fejeznek ki érzékletes módon, amit igazol annak a történelmi fordulatnak a részletes kifejtése is, amelyet a reformáció, mégpedig ennek lutheri formája valósított meg: „A lutheránusok szemében az igazság nem csinált tárgy, hanem magának a szubjektumnak kell igaznak lennie azáltal, hogy a szubsztanciális igazsággal szemben feladja partikuláris tartalmát, és emez igazságot magáévá teszi... Ezzel kibontatott az új, a v é g s ő lobogó (kiemelés tőlem — *L. Gy.*), amely köré a népek gyülekeznek, annak a s z a b a d s z e l l e m n e k a zászlaja, amely önmagánál, éspedig az igazságban van s csak az igazságban van önmagánál. Ez az a zászló, amelyet szolgálunk, amelyet hordozunk. Ettől az időtől fogva a kornak nem volt s nincs más teendője, mint emez elvet a világban megformálni, olymódon, hogy a megbékélés magábanvaló és az igazság egyben objektív lesz, formája szerint."[54]

Korábban már hangsúlyoztuk, hogy Hegel általános módszertani felfogása nem változott arra vonatkozóan, hogy a történelmi valóságban az eszme milyen úton-módon valósul meg és érvényesül. A késői Hegelnél épp csak az a konkrét megítélés változott, hogy az újkor történelmében *hol* és *mikor* következett be ténylegesen a döntő fordulat. Változatlan ma-

[53] Werke, Band IX. Zweite Auflage, Berlin 1840. p. 496. és 497. — [Előadások a világtörténet filozófiájáról. Budapest 1966. p. 690. és 696.]

[54] Werke, Band IX., p. 502. — [A világtörténet filozófiája, p. 699.]

radt a módszertani elképzelés az új keletkezésének mibenlétéről, „egyszerű fogalom"-voltáról, amely csak fokozatosan konkretizálódik, tagolódik mozzanatokra, s lassanként hatja át az egész világot. Csakhogy a későbbi Hegel e mozzanat valóságát immár nem saját korába, hanem a reformáció idejére helyezi. Világosan kimondja ezt akkor, amikor a reformáció korszakának közvetlen feladatait jellemzi: „Az állam és az egyház eme megbékélése közvetlenül bekövetkezett. Az államot, a jogrendszert stb. még nem rekonstruálták, hisz először a gondolatban kell megtalálni azt, ami magábanvalóan jog. A szabadság törvényeinek először még oly rendszerré kellett formálódniuk, mely magában- és magáértvalóan jogos. A szellem a reformációt követően nem azonnal e teljességben lép fel, hisz egyelőre közvetlen változtatásokra szorítkozik, mint pl. a kolostorok, püspökségek megszüntetése stb. Isten megbékélése a világgal egyelőre még elvont formában ment végbe, még nem fejlődött az erkölcsi világ rendszerévé."[55]

Úgy gondoljuk, szembeszökő a módszertani azonosság a Fenomenológia — korábban részletesen idézett — fejtegetései, illetve a fenti sorok között, amelyek az újonnan megjelent eszme mibenlétével, ennek szükségszerűen elvont, kialakulatlan, egyoldalúan az áttörés egyetlen lényegi pontjára összpontosító jellegével foglalkoznak. De egy olyan gondolkodó esetében, aki a történelmi konkrétságnak és módszertani következetességnek azon a magaslatán áll, mint Hegel, *minőségi* különbség, hogy az eszme ezt az egyszerű természetét vajon magának ennek a filozófiának a keletkezésével egyidőben érte el, vagy ez a filozófia a világtörténelmi fordulat után háromszáz évvel jelenik meg, miután az eszme már átjárta az emberi élet és gondolkodás összes területét. A filozófiának mint „Minerva baglyának" koncepciója csak szükségszerű következménye az újkor konkrét történelemfilozófiai értelmezésének, az újkorénak, amely a maga egyszerű valóságában már a reformációval kezdetét vette, amelynek immár — Hegel saját szavaival — nincs egyéb teendője, mint átültetni ezt az eszmét az életbe, vele és általa átformálni a társadalmi élet minden területét.

Hegel persze még késői történelemfilozófiájában is rendkívül pozitívan értékeli a francia forradalmat. Jóllehet Hegelnek éppen ezeket a szavait jól ismerik és sokszor idézik, mégis idéznünk kell őket, hogy e soroknak és az ezeket kiegészítő és konkretizáló más hegeli megnyilatkozásoknak az elemzéséből félreérthetetlenül kiderüljön: a késői Hegel alapvető periodizációja, hogy ugyanis a modern kor a reformációval kezdődik s később minden csak a reformáció konkretizálása és kibontakozása, érintetlenül hagyja azt, hogy nagyra értékeli a francia forradalmat. Azt mondja a francia forradalomról: „Mióta a nap az égbolton áll és a bolygók körötte keringenek, soha nem láttak olyat, hogy az ember a fejére, azaz a gondolatra áll, és a valóságot eszerint építi fel. Anaxagorasz mondta először, hogy a νους kormányozza a világot; de az ember csak mostanra jutott el ama felismerésig, hogy a gon-

[55] Uo., p. 510. — [uo., p. 706.]

dolatnak kell a szellemi valóságot kormányoznia. Így hát ez pompás napfelkelte volt. Minden gondolkodó lény együtt ünnepelte e korszakot. Fennköltt megindulás uralkodott e korban, a szellem lelkesültsége reszkettette meg a világot, m i n t h a c s a k m o s t került volna sor valóságos megbékélésre az isteni és a világ között." (Kiemelések tőlem — *L. Gy.*)[56]

Az utolsó szavak kiemelésével arra akartuk felhívni az olvasó figyelmét, hogy Hegel itt bizonyos stilisztikai fenntartással él. Az emberek — mint jelzi — abban a szubjektíve lelkesült hitben voltak, hogy teljesen új fordulatot visznek végbe a történelemben — ámde ezt a fordulatot objektíve már a reformáció véghezvitte. Hisz ha pontosan megvizsgáljuk a fordulat *tartalmát*, akkor látjuk, hogy Hegel az imént a reformációt ugyanezzel jellemezte. Persze, ha meg akarjuk ítélni Hegel előadásainak effajta kitételeit, akkor mindig fennáll a nehézség, hogy nem ismerjük az egyes kijelentések pontos időpontját. A tanítványok ezeket a könyveket részint Hegel saját vázlataiból, részint a hallgatók kollégiumi jegyzeteiből állították össze. Ez utóbbiak esetében pontosan ismerték a lejegyzés időpontját. Az előbbieknél a különböző időpontokat nem vizsgálták. Egységes szöveget teremtettek ebből az anyagból, mely időben nagyon heterogén volt, és nem sokat törődtek vele, hogy Hegel egyes — általuk kiválasztott — kijelentései között olykor tíz-húsz éves időközök voltak. Mindaddig tehát, amíg nem ismerjük ezekben az előadásokban a különböző „időbeli rétegeket", nagyon elővigyátosnak kell lennünk, ha Hegel fejlődésére akarunk következtetni.

Egyáltalán nem feladatunk viszont, hogy megkülönböztessük Hegel későbbi fejlődésének egyes állomásait. Nemsokára megkíséreljük, hogy Hegel egyértelműen keltezett szövegeire támaszkodva kimutassunk egy bizonyos fejlődési vonalat, amely felfogásunkat teljességgel igazolni fogja. Most megelégszünk azzal, hogy *általánosságban szembeállítsuk* a jénai korszak, illetve a Napóleon bukását követő idő történelemfilozófiai periodizációját. Ehhez pedig elegendő lesz a fenti előadások néhány további részlete, még ha nem tudjuk is pontosan, hogy az egyes kijelentések mikor hangzottak el.

A történelemfilozófiai előadások alapgondolata ugyanis az, hogy a francia forradalomhoz hasonló állami-társadalmi forradalmasodás csak azokban az országokban vált lehetségessé és szükségessé, amelyekben a reformáció nem győzedelmeskedett. Hegel ismételten nagyon világosan kimondja ezt a gondolatot. Abból indul ki, hogy a francia forradalommal bekövetkező mozgás a latin országokban, ahol a katolicizmus uralkodik, nem jutott nyugvópontra, és viszonylag gyors történelmi ütemben váltakoznak a reakció és az új forradalmasítás kísérletei. Mármost ennek a nyugtalanságnak az okát Hegel éppen abban látja, hogy ezek az országok megmaradtak katolikusnak. „A liberalizmus absztrakciója Franciaországból kiindulva bejárta a latin világot, de ez a világ — vallási szolgaságánál fogva — megmaradt a politikai elnyomás béklyóiban. Mert hamis elv, hogy a jog és

[56] Uo., p. 535. sk. — [uo., p. 736.]

a szabadság bilincsei lerázhatók a lelkiismeret felszabadítása nélkül, hogy revolúció lehetséges reformáció nélkül."[57]

Tökéletesen megfelel ennek a felfogásnak, amikor Hegel a francia forradalom okainak felsorolásában végső és döntő okként említi: „s végül, mert (a kormányzat — *L. Gy.*) katolikus volt, tehát a szabadság fogalma, a törvények szelleme nem számított végső abszolút kötelemnek, hiszen a szentség és a vallásos lelkiismeret el van választva tőle."[58] És ezt követően Hegel, mint kiegészítő kontrasztról, arról ír, hogy Németországban miért nem volt forradalom a francia forradalom értelmében, és hogy itt nem is volt feltétlenül szükséges az ilyen forradalom: „Németországban a világiság tekintetében a reformáció már mindenen javított... Így a gondolkodás elve ennyiben már megbékélt; a protestáns világban egyszersmind megvolt az a tudat, hogy e megbékélésben jelen van a jog továbbformálásának elve."[59] A francia típusú forradalom tehát úgy jelenik meg Hegel későbbi történelemfilozófiájában, mint a népek hiábavaló kísérlete arra, hogy más, világi utakon valósítsák meg az észnek a valósággal való ama megbékélését, amelyet Németországban a reformáció hajtott végre.

Mindezzel a konkrét pozitív vallások Hegel történelemfilozófiájában olyan szerepre és olyan jelentőségre tesznek szert, amilyennel a jénai korszakban nem rendelkeztek. A vallás *fenomenológia*beli módszertani és történelemfilozófiai funkciójáról később részletesen szó lesz. Előljáróban most csak annyit kell kiemelnünk, hogy a Fenomenológia mindig csak a vallásról, illetőleg a kereszténységről általában beszél. A katolicizmus és a protestantizmus különbségeire (vagy ráadásul a későbbi történelemfilozófiában szintén szerepet játszó lutheranizmus és kálvinizmus különbségeire) Hegel a jénai időben igen kevés súlyt helyez. Hellyel-közzel hivatkozik persze ezekre a problémákra is, de korántsem tulajdonít nekik olyan jelentőséget, mint a későbbi történelemfilozófiában.[60]

[57] Uo., p. 542. — [uo., p. 741.]

[58] Uo., p. 535. — [uo., p. 736.] Lásd még a restaurációról és a júniusi monarchiáról szóló fejtegetéseket. Uo., p. 540. sk. — [uo., p. 739—740.]

[59] Uo., p. 533. — [Vö.: uo., p. 734.]

[60] A jénai korszakban a katolicizmus és a protestantizmus között az a leggyakoribb szembeállítás, hogy az előbbi mint esztétikai vallás, mint „szép vallás" jelenik meg, míg az utóbbi mint a beköszöntő próza vallása. Hegel néhány modern értelmezője ebből arra következtet, hogy Hegel a jénai korszakban romantikus szimpátiát táplált a katolicizmus iránt. Ebben az esetben is Hegel gondolatainak félreismeréséről és kiforgatásáról van szó. Mert abban a Rosenkranz által közzétett töredékben, ahol Hegel a legrészletesebben beszél erről a különbségről, „szép vallásnak" nevezi ugyan a katolicizmust, míg a protestantizmus ezzel szemben mint a szakadatlanul növekvő külsővé-válás formája jelenik meg, mint ama válság tünete, amelyből — az általános hegeli felfogás szerint — bekövetkezik majd a „külsővé-válás" visszavétele a szellembe. Minthogy ismerjük Hegel jénai felfogását erről a fejlődésről, ennek történelmi okairól és filozófiai következményeiről, világos, hogy Hegel ebben a szembeállításban történelemfilozófiailag magasabbra helyezi a protestantizmust, mint a katolicizmust, hogy tehát itt is, mint mindenütt, éles ellentétben áll a romantikusokkal. A töredék, amely

De a késői Hegel történelemfilozófiájában már nemcsak általában a kereszténységről van szó, hanem éppenséggel a katolicizmusnak és a protestantizmus különböző formáinak konkrét különbségeiről. Anélkül, hogy Hegel későbbi fejlődésére itt részletesebben kitérnénk, ami lehetetlen, csupán arra akarunk rámutatni, hogy ez a felfogás — melynek általános körvonalaival az imént ismerkedtünk meg, hogy tudniillik a reformáció az újkor döntő fordulópontja, és hogy a fontos európai államok katolikus, illetve protestáns államokká való elkülönülése az a perdöntő alap, amely eldönti állami és társadalmi sorsukat — később, különösen Berlinben, megszilárdul Hegelnél és mind élesebb és jellegzetesebb formákat ölt. Az Enciklopédia első kiadásában (Heidelberg, 1817) még nyomát sem találjuk ennek a történelemfelfogásnak. A berlini korszak első nagy írásában, a Jogfilozófiában (1820) ez a gondolat már egyértelműen megfogalmazódik. Hegel itt a reformációnak és a modern értelemben vett államiság kifejlődésének a kapcsolatáról beszél. „Ezért hát nagy tévedés, hogy az állam számára az egyház különválása szerencsétlenség lenne vagy lett volna, mert az állam csak *általa* lehetett azzá, ami a meghatározása: az öntudatos ésszerűség és erkölcsiség."[61]

De ugyanez a felfogás ennél is egyértelműbben kidomborodik az Enciklopédia második kiadásában (1827). A restauráció korának katolizáló filozófusaival polemizálva Hegel azt mondja: „Következésképpen a katolikus vallást fennhangon magasztalták és magasztalják gyakran még ma is, mint amely egyedül biztosítja a kormányzatok szilárdságát — valójában olyan intézményekkel összefüggő kormányzatokét, melyek ama szellemnek, amelynek jogilag és erkölcsileg szabadnak kellene lennie, az elnyomatására, azaz a jogtalanságra és az erkölcsi romlottság és barbárság állapotára alapozódnak." És a harmadik kiadásban (1830) ehhez a mondathoz még a következő magyarázatot fűzi: „De ezek a kormányzatok nem tudják, hogy a fanatizmus alakjában azzal a félelmetes hatalommal rendelkeznek, mely csak addig és csak azzal a feltétellel nem lép fel ellenségesen velük szemben, hogy rabjai maradnak a jogtalanság és az immoralitás szolgaságának. De a szellemben egy másik hatalom is jelen van... a bölcsesség arra vonatkozóan, ami a valóságban magában- és magáértvalóan jogos és ésszerű."[62] Ebből a néhány idézetből világosan kiderült, hogy Hegel e tekintetben szakadatlanul fejlődött, mégpedig minden valószínűség szerint döntően a berlini korszaktól kezdődően.

feltehetően a jénai korszak első éveiben keletkezett, valamiféle új, harmadik vallás kialakulásában keresi a megoldást, tehát a hegeli történelemfilozófia fejlődésében jóval alacsonyabb fokon áll, mint a Fenomenológia, és éppen az ellenkezőjét tartalmazza a katolicizmushoz való ama romantikus visszatérésnek, amely pl. Novalisnál már igen korán kifejezésre jutott. Lásd Rosenkranz: p. 193. sk.

[61] Rechtsphilosophie, § 270. Leipzig 1911. p. 219. sk. — [A jogfilozófia alapvonalai. Budapest 1971. p. 288.]

[62] Enzyklopädie, § 552. Ausgabe Lasson, Leipzig 1925. p. 466. sk. — [A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 3. rész. Budapest 1968. p. 339.]

E korszak értékelése kívül esik munkánk feladatkörén. Egyébként is felszínes lenne a szegényes anyag alapján. A valósággal való „megbékélés" ama formájának tényleges elemzése és értékelése, amely különösen Hegel berlini korszakát jellemzi, a későbbi Hegel fejlődését vizsgáló beható marxista kutatás feladata lesz. Most mindössze azokra a nézőpontokra utalunk röviden, amelyeket egyszer már kiemeltünk, hogy tudniillik a késői Hegel sokkal inkább közeledik a korabeli Németország konkrét történelmi valóságához, mint akkoriban, amikor a Rajnai Szövetség napóleoni politikájától Németország gyökeres átformálását remélte. És az egész anyag ismeretére és elemzésére támaszkodva pontosan mérlegelni kell majd, hogy ez a hegeli realizmus hol és hogyan jelentett előrelépést az objektív valóság megismerésében, és hol és hogyan csapott át a „kritikátlan pozitivizmus" fokozódásába. A későbbi Hegelnél mindkét tendencia megtalálható; ezeknek a tendenciáknak a konkrét küzdelmét kell majd bemutatnia a további kutatásoknak, és azt, hogy Hegel milyen árat fizetett nézetei rendszerezésének legkésőbbi és legérettebb formájáért.

De anélkül, hogy bármiképp belebocsátkoznánk Hegel későbbi fejlődésének részleteibe, vagy e fejlődés általános irányának alapvető értékelésébe, egyetlen megjegyzést, a félreértések elkerülése végett, mégiscsak tennünk kell: Lehet, hogy a hegeli történelemfelfogás megváltozása a jénai korszakhoz képest erős jobbratolódást, a fennálló német viszonyokhoz való alkalmazkodást jelent, de a hegeli „Minerva baglya" sohasem volt a restaurációs korszak reakciójának dögkeselyűje.

Voltak idők, amikor liberális kritikusok vetették Hegel szemére ezt, most fasiszták és félfasiszták ünneplik effajta állítólagos szimpátiák miatt. Tény csak az, hogy Hegel ebben az egész időszakban szüntelenül küzdött a német liberalizmus ellen. De először is ezt az ideológiai harcot nagyon pontosan szemügyre kellene vennünk, és csak az adott kortendenciák haladó vagy reakciós voltának valódi ismeretében ítélhetnénk afelől, hogy Hegel állásfoglalása a liberalizmussal szemben vajon minden esetben reakciós volt-e. Hisz például a württembergi alkotmányválság idején (1815—1816) Hegel heves ideológiai küzdelmet vívott a rendek régi jogainak képviselői ellen, és a „felülről" történő alkotmánymódosítást támogatta. Ha pedig elolvassuk az érveit, akkor kiderül, hogy a „régi jogban" éppenséggel a konzervatív elem ellen küzdött, és e jog védelmezőivel ironikusan szembeállította a nagy példát, a francia népet, amely megsemmisítette a feudalizmus „régi jogait". Másodszor azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a Jogfilozófia leghevesebb és legelkeseredettebb polemikus fejtegetései a restauráció ideológusai ellen, Savigny és Haller ellen irányulnak. Semmilyen körülmények között nem szabad tehát könnyelműen eljárni a késői Hegel politikai tendenciáinak konkrét meghatározásában; ebben a kérdésben minden könnyelműség a reakciós hamisítási kísérleteknek tett engedmény.

A késői Hegel történelemfilozófiájában az egyes pozitív vallások fokozott jelentőségre tesznek szert, de ebből szintén nem szabad elsietett következ-

tetéseket levonni Hegel valamiféle túlzott vallásosságára nézve, jóllehet a vallás a késői Hegelnél bizonnyal nagyobb szerepet játszik, mint a fiatal Hegelnél. Hegel viszonya a valláshoz mindig is nagyon felemás és kétértelmű volt. Hozzáállásának ezt a jellegzetességét jobboldali ellenfelei és baloldali védelmezői egyaránt elismerték. Itt nem lenne értelme részletesen ábrázolni azokat a támadásokat, amelyek a vallási reakció oldaláról érték Hegelt. Csupán Friedrich Schlegelnek a hegeli „tagadásfilozófiára" vonatkozó néhány megjegyzését idézzük, amelyek abban az időben keletkeztek, amikor Schelling már megtért a katolikus egyházhoz, hogy az olvasó némi fogalmat alkothasson arról, milyen elkeseredetten támadták a hegeli filozófiát erről az oldalról. „A tagadásrendszer egy fokkal még az ateizmusnál vagy az é n - és ö n i s t e n í t é s n é l (Fichte) is rosszabb lenne, a tagadó szellem tulajdonképpeni istenítése, tehát valójában filozófiai satanizmus."[63]

Hegelnek a valláshoz való pozitív viszonyát nem értékelték magasabbra baloldali hívei sem. Heinrich Heine, a nagy költő, aki Engels szavai szerint hosszú időn át az egyetlen volt, aki megértette a hegeli dialektika forradalmi lényegét, egyúttal elsőként húzott éles választóvonalat a vallásnak mint abszolút szellemnek egzoterikus hegeli meghirdetése, illetve Hegel ateizmusa, mint ezoterikus tanítás között. S ezzel kapcsolatban Heine magától értetődőnek tekintette, hogy az egzoterikus filozófia csupán az akkori Németország politikai viszonyaihoz való külsődleges alkalmazkodást jelentett. Heine, aki még Hegel személyes tanítványa volt, az ateizmus tárgyalása kapcsán érinti ezt a kérdést: „...a Maestro mögött álltam, amikor (az ateizmus zenéjét — *L. Gy.*) komponálta; persze nagyon homályos és cirkalmas jegyekkel, hogy ne fejthesse meg mindenki — olykor láttam, amint aggodalmasan körülnézett, félőn, hogy megértik... Mikor hajdan kedvemet szegte a mondás: »Minden, ami van, ésszerű«, furcsán mosolygott és megjegyezte, úgy is lehetne mondani: »Mindennek, ami ésszerű, lennie kell« ... Így hát csak későn értettem meg azt is, hogy miért állította a »Történelem filozófiájá«-ban: a kereszténység már csak azért is haladás, mert olyan istent tanít, aki meghalt, míg a pogány istenek semmit sem tudtak a halálról. Mekkora haladás hát, ha az isten egyáltalán nem is létezett!"[64]

Heine és Hegel eme beszélgetésének hitelességét a polgári tudomány gyakran kétségbe vonja. Céljaink szempontjából közömbös, vajon Hegel és Heine között ezek a beszélgetések valóban ebben a formában hangzottak-e el. A fontos az, hogy a harmincas és negyvenes évek radikális értelmiségi gondolkodói így érthették és értelmezhették Hegel viszonyát a valláshoz. És ezt nemcsak Heine tette, hanem őutána az ifjúhegeliánusok egész radikális

[63] Friedrich Schlegel: Philosophische Vorlesungen („Filozófiai előadások"). Bonn 1837. Band II., p. 497.

[64] Heine: Werke. Ausgabe Elster. [Id. kiadás] Band IV., p. 148. sk. Hasonló megnyilatkozások találhatók a Geständnisse-ben (Vallomások), uo., Band VI., p. 46. skk. és más helyeken is.

szárnya. Az „Utolsó Ítélet Harsonája" szellemesen összeállított olvasókönyv Hegel mondásaiból, amelyek politikailag a forradalom irányába, vallásilag az ateizmus irányába mutatnak.

A jénai korszakra azonban különösen jellemző, hogy viszonylag nyíltan napvilágra kerül a valláshoz való hegeli hozzáállásnak ez az „ezoterikus" vonala. Az egyik előadástöredékben például, amelyet Rosenkranz adott közre, a következő kijelentést találjuk: „A vallásban persze annak kell megjelennie előttünk, ami igaz, ámde művelődésünk számára a hit végérvényesen elmúlt; az ész megerősödött és megerősödött az a követelése is, hogy az igazat ne higgyük, hanem tudjuk; hogy ne csak a szemlélet számára, hanem a fogalom számára rendelkezzünk vele. Az egyes ember felismeri ugyan egyéniségének igazságát, amelyet számára pontosan megszab létezésének pályája, de az általános élet tudatát a filozófiától várja."[65]

Még határozottabban kifejeződik Hegel beállítottságának „ezoterikus" vonala a jegyzetfüzet feljegyzéseiben. Itt egész sor nyers humorú kijelentést találhatunk a vallásnak erről az elmúlt, immár nem-időszerű-voltáról. Példaként egyet idézünk: „A svábok azt mondják arról, ami rég történt: olyan régen volt, hogy talán igaz se volt. Így Krisztus már oly rég meghalt bűneinkért, hogy talán igaz se volt."[66] De még ennél is jellemzőbb egy másik részlet, amelyben Hegel először fogalmazza meg ismert és sokat idézett mondását, hogy a pártok elevensége szakadásaikban bizonyosodik be. Ha egymás mellé állítjuk ennek az aforizmának a jegyzetfüzetben a vallásra, a Fenomenológiában pedig a felvilágosodásra való alkalmazását, akkor egész világosan kirajzolódik Hegelnek ez a vonala. A jegyzetfüzetben azt írja: „Egy p á r t akkor l é t e z i k, ha belsőleg meghasonlik. Így a protestantizmus, melynek differenciái most az egyesülési kísérletekben kellene hogy egybeessenek; — bizonyíték arra nézve, hogy nincs többé. Mert a meghasonlásban a belső differencia mint realitás konstituálódik. A protestantizmus keletkezésekor megszűnt a katolicizmus minden egyházszakadása. — Mostanában a keresztény vallás igazságát mindig bizonygatják, nem tudni, kinek; elvégre nem törökökkel van dolgunk."[67] A Fenomenológiában Hegel ezt a tételt a felvilágosodáson belüli differenciálódásokra alkalmazza. Ahogyan az imént azt kellett bizonyítania, hogy a keresztény vallás a jelenben immár elveszítette valóságos életét, a Fenomenológiában a felvilágosodás elevenségét kell bizonyítania: „Egy párt csak azáltal bizonyul g y ő z e l m e snek, hogy két pártra esik szét; mert ebben megmutatja, hogy az elvet, amely ellen harcolt, maga is vallja, s ezzel megszüntette azt az egyoldalúságot, amelyben azelőtt fellépett... Úgyhogy tehát az, hogy viszály támad egy

[65] Rosenkranz, p. 182. Nagyon hasonlít ehhez a Differenz-nek („Különbség") az a részlete, ahol Hegel arról beszél, hogy a vallásnak a jelenkorban csak a művelődés *mellett* van a helye. Lásd: Erste Druckschriften, Lasson-féle kiadás, Leipzig 1928. p. 15. Hasonló nézetekkel a Fenomenológiában is találkozunk majd.

[66] Rosenkranz, p. 541.

[67] Uo., p. 537. sk.

pártban, ami szerencsétlenségnek látszik, inkább a párt szerencséjét bizonyítja."[68]

A vallás hegeli fogalmának valóságos természetéről a maga helyén, a Fenomenológia tárgyalása során fogunk beszélni. Itt mindössze azt kellett megállapítanunk, hogy Hegel hozzáállásának kétértelműsége egyrészt nem a jénai korszak kizárólagos ismertetőjegye volt, hanem a megfelelő módosulásokkal végigvonul Hegel egész fejlődésén, másrészt viszont a jénai korszakban világosabban és nyíltabban jelenik meg, mint később, amikor Hegel történelemfilozófiájában az egyes pozitív vallások mind nagyobb jelentőséget kapnak. A vallással szembeni ezoterikus és egzoterikus állásfoglalásának dualitása, amelyet most a jénai korszak vonatkozásában megállapítottunk, csak még jobban aláhúzza, hogy korábban jogosan állítottuk párhuzamba Napóleon nyíltan cinikus vallási nézeteit Hegel jénai vallásfilozófiájával (lásd 386. old.). De ez a párhuzam, mint látni fogjuk, korántsem meríti ki a valláshoz való hegeli hozzáállás egész bonyolult problémáját, bár igen alkalmas rá, hogy e kapcsolat egyik tényezőjét jobban megvilágítsa.

3. „A szellem fenomenológiája" felépítésének vázlata

A Fenomenológia módszere a történeti és szisztematikus szemléletmód egységén nyugszik, azon a meggyőződésen, hogy a kategóriák logikai-módszertani sorrendje, dialektikus egymásból-következése, illetve az emberiség történelmi fejlődése között mély belső összefüggés áll fenn. De ha helyesen akarjuk megérteni Hegel historizmusának mibenlétét, a filozófiának ezt a gyökeres historizálását, akkor nem szabad figyelmen kívül hagynunk két fontos módszertani szempontot, amelyek Hegelt bizonyos fokig ebben a kérdésben is a történelmi materializmus előfutárává tették, s amelyek a hanyatló burzsoázia modern filozófiájától olyan élesen elválasztják, hogy polgári értelmezői e szempontokat teljesen félreismerik, sőt, többnyire ügyet sem vetnek rájuk.

Az első szempont az, hogy Hegel szemében *csak* a szellem *egészének* van valóságos történelme. Egyes ideológiai területek, mint például jog, művészet, irodalom stb. modern specializált résztörténelmének elképzelése Hegeltől teljesen idegen. Amikor későbbi korszakában az ideológia valamely részterületét vizsgálja, mondjuk az esztétikát, akkor is az egész szellem fejlődéstörténetét nyújtja, épp csak különös tekintettel a művészet sajátos helyzetére. Ezt a gondolatot a Fenomenológiában igen pregnánsan mondja ki: „Csak az egész szellem időbeli, az alakok pedig, amelyek az egész s z e l l e m n e k mint olyannak alakjai, egymásutánba sorakoznak; mert csak az egésznek van tulajdonképpeni valósága s ennélfogva csak az egészt illeti meg a

[68] Hegel: Werke, Band II., p. 434. sk. — [A szellem fenomenológiája. Budapest 1973. p. 296.]

mással való tiszta szabadság formája, amely mint idő fejeződik ki. De mozzanataink, tudatnak, öntudatnak, észnek és szellemnek, mivel mozzanatok, nincs egymástól független létezésük."[69]

Ha a Hegel által megfogalmazott módszertani gondolatot valóságos tartalmában és az emberi fejlődés történeti felfogására gyakorolt valóságos következményeiben tekintjük, s ha közben nem zavartatjuk magunkat Hegel magától értetődően idealista összfelfogásától, akkor világosan látjuk, hogy módszertanának ez az alapvonala összefügg azzal a történelemfelfogással, amelyet Marx „A német ideológiá"-ban a következőképpen fejtett ki: „Az erkölcs, vallás, metafizika és egyéb ideológia és a nekik megfelelő tudatformák ilyenképpen nem tartják meg többé az önállóság látszatát. Nincsen történetük, nincsen fejlődésük, hanem az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják."[70]

Persze épp itt, az ilyen módszertanilag egymáshoz közel eső helyeken különösen szembeszökő a Hegel és Marx közötti mély módszertani ellentét is; hogy épp ezekben az esetekben mennyire feltétlenül szükségszerű Hegel idealista dialektikájának „materialista talpraállítása". A szellem „talpraállítása" azáltal, hogy Marx felismeri a termelési mód elsődlegességét az ideológiával szemben, nem az előjelek egyszerű megfordítása, hanem a történelem valamennyi tartalmi és ideológiai mozzanatának mélyenszántó átformálása. De mindeme ellentétek dacára látnunk kell, hogy Hegelnek ez a történelemfelfogása határozottan a történelmi materializmus irányába mutat.

A második fontos szempont az, hogy noha minden, amit az emberiség fejlődése létrehozott, ennek a történelmi fejlődésnek a terméke, és eme fejlődésből való kialakulásában kell megérteni, a történelem összes tendenciáinak és termékeinek ez a történelmi felfogása mégsem jelent relativizmust. A történelmi fejlődés során a legkülönfélébb területeken kivívnak abszolút igazságokat, melyek kialakulásukban mindig történetileg feltételezettek ugyan, de bármilyen pontosan sikerül is megismerni és levezetni történeti genezisüket, lényegüket ilymódon mégsem lehet kimeríteni. Hegel historizmusának semmi köze ahhoz a — mindig a misztikumba vesző — relativizmushoz, amelyet a reakciós német történelemfilozófiában Rankétól Spenglerig megfigyelhetünk. Erre a problémára az abszolút szellem tárgyalása során még részletesen visszatérünk.

Hegelnek ez a historizmusa határozza meg „A szellem fenomenológiájá"-nak módszerét és felépítését is. Itt azonban a történelem és a szisztematikus összefüggés folytonos egyesítésének és elválasztásának különös módozatáról van szó. A Fenomenológia polgári értelmezői sohasem értették meg helyesen ezt a sajátosságot. A legnyíltabban és legnyersebben Haym mondja ki, hogy

[69] Uo., p. 513. — [uo., p. 347.]
[70] MEGA I. 5., p. 16. — [Marx/Engels: A német ideológia. MEM 3., p. 25.]

mennyire képtelen megérteni a Fenomenológia módszerét. Benyomásait — mert hisz ezeket a magyarázatokat nem értékelhetjük többre — így foglalja össze: „A fenomenológia történelme a kronológia törvényei alól felszabadult történelem. Egyszer a világtörténelem időrendje lesz ama fonallá, amelynek mentén a dialektika az egyik pszichológiai alaktól a másikig vánszorog... De másszor a dialektikus haladás motívuma megint csak pszichológiai vagy logikai, egymástól távol eső képződmények eme rendnek engedelmeskedve összekerülnek, összetartozók pedig, időben és történelemben egymást feltételezők, szétszakíttatnak. Az ember egyaránt kínban van, akár az egyik, akár a másik mellett próbál kitartani. Mindent egybevetve: a fenomenológia történelem által zűrzavarrá és rendetlenséggé változtatott pszichológia és pszichológia által szétzilált történelem."[71] De a modern „mélyértelmű" vagy „szellemdús" értelmezési kísérletekhez képest ebben a nyíltan bevallott tanácstalanságban van valami, ami szubjektív tisztességénél fogva rokonszenves.

Engels nagyon világos módszertani útmutatást adott „A szellem fenomenológiájá"-nak megértéséhez. Azt mondja róla, hogy „a szellem embriológiája és paleontológiája párhuzamának nevezhetnénk: az egyéni tudat fejlődését a maga különböző fokain át, úgy felfogva, mint lerövidített reprodukálása azoknak a fokoknak, amelyeken az emberek tudata történelmileg végigment."[72] Bizonyára nem véletlen, hogy a Fenomenológia módszertani alapgondolatát éppen Engels fogalmazta meg ilyen világosan és plasztikusan, mégpedig olyan módon, mely kifejezésre juttatja e módszer — Hegel számára magától értetődően ismeretlen — összefüggését azokkal a jóval későbbi eredményekkel, amelyekre a fejlődéselméletnek a természetre való alkalmazása vezetett. Hegel polgári interpretátorainak értetlensége azzal függ össze, hogy ellenségesen szembehelyezkednek a társadalom és a történelem általános fejlődéselméletével, megpróbálják reakciós álláspontról leküzdeni és elhomályosítani azt, s ezért természetszerűen nem akarják és nem tudják megérteni azokat a nagyszabású nekirugaszkodásokat, amelyek Hegel művében ez irányban megtalálhatók.

Emellett Hegel rendkívül egyértelműen nyilatkozott művének erről az alapvető módszertani kérdéséről. A Schellinggel folytatott polémiából tudjuk, hogy a Fenomenológia feladata létrát nyújtani a közönséges tudatnak a filozófiai álláspont eléréséhez. De Hegel ezt a problémát nem elvont-módszertani értelemben, hanem mély történeti konkrétságában érti: az út, amelyet a közönséges tudattól a filozófiai tudatig minden egyénnek be kell járnia, egyben az emberiség fejlődésének útja, az emberi nem összes tapasztalatának rövidített összefoglalása, s mint ilyen ebből a szempontból magát

[71] Haym: Hegel und seine Zeit („Hegel és kora"). Leipzig 1927. p. 243.

[72] Engels: Feuerbach. Wien—Berlín 1927. p. 20. — [Ludwig Feuerbach és a klaszszikus német filozófia vége. MEM 21., p. 259.]

a történelmi folyamatot képviseli. Tehát az úgynevezett önkény azoknak a történeti mozzanatoknak a kiválasztásában, amelyek kijelölik és megvilágítják ezt az utat, s kereszteződési pontjain irányt mutatnak, arra korlátozódik, hogy a nem tapasztalatának ez a tudatos egyéni elsajátítása szükségszerűen *rövidített* folyamat, amely a fejlődési folyamat fontos csomópontjaira szorítkozik. Persze az útnak ez a lerövidítése szintén csak viszonylagos: a csupasz eredmények egyszerű és elvont elsajátítása nem vezethetne valódi eredményre, az emberi fejlődés nembeli tapasztalatainak valódi elsajátítására. Ha Arisztotelész megfogalmazta a nagy igazságot, hogy az ember „társadalmi állat", akkor Hegel a Fenomenológiában ezt az igazságot annyiban konkretizálta, hogy az ember egyúttal „történelmi állat" is. Maga Hegel az egyéni és a nembeli tapasztalatnak ezt a kapcsolatát a Fenomenológia előszavában fogalmazza meg, s mivel e szempontok az egész mű megértésében döntő fontosságúak, fejtegetéseit részletesen kell idéznünk:

„Azt a feladatot, hogy az egyént műveletlen álláspontjáról a tudáshoz vezessük, általános értelemben kellett felfogni, s az általános egyént, az öntudatos szellemet, alakulásában kellett vizsgálni... Ezt a múltat olyképpen futja át az egyén, akinek szubsztanciája a magasabban álló szellem, ahogyan az, aki egy magasabb tudományba fog, átfutja a rég elsajátított előkészítő ismereteket, hogy tartalmukat megjelenítse a maga számára; felidézi emléküket anélkül, hogy az érdekelné őt és elidőzne a dolognál. Az egyesnek a tartalom szerint is át kell mennie az általános szellem műveltségi fokain, de mint a szellem által már levetett alakokon, mint egy kidolgozott és elegyengetett út fokain... Ez az elmúlt létezés már megszerzett tulajdona az általános szellemnek, amely az egyén szubsztanciáját s így, külsőségesnek tűnve fel neki, szervetlen természetét alkotja. — A műveltség ebben a tekintetben, az egyén oldaláról nézve, abban áll, hogy az egyén megszerzi ezt a meglevőt, magába nyeli szervetlen természetét és birtokba veszi azt a maga számára. Ez azonban az általános szellemnek mint a szubsztanciának oldaláról semmi egyéb, mint hogy megadja magának öntudatát, kialakítja magában létrejövését és magára irányuló reflexióját.

A tudomány bemutatja mind ezt a művelődési folyamatot részletességében és szükségszerűségében, mind azt, ami már a szellem mozzanatává süllyedt le a szellem alakulásában. A cél a szellem belátása abba, hogy mi a tudás. A türelmetlenség a lehetetlent kívánja, nevezetesen a cél elérését az eszközök nélkül. Egyrészt el kell viselni ennek az útnak a *hosszúságát*, mert minden mozzanat szükségszerű; — másrészt e l k e l l i d ő z n i mindegyiknél, mert mindegyik maga is egyéni egész alak, és csak annyiban tekinthető abszolútnak, amennyiben meghatározottságát mint egészet vagy konkrétat, vagy az egészet e meghatározottság sajátosságában tekintik. — Mivel az egyén szubsztanciájának, mivel még a világszellemnek is megvolt a türelme hozzá, hogy átmenjen ezeken a formákon az idő hosszú kiterjedésében, s vállalja a világtörténet roppant munkáját, amelyben kialakította minden formában az egész tartalmát annak, amire a világtörténelem képes, s mivel

rövidebb idő alatt nem érhette el a magáról való tudatot: ezért tárgyilag az egyén sem foghatja fel ugyan kevesebb munkával szubsztanciáját, ámde egyúttal mégis csekélyebb a fáradtsága, mert *magában valóan* mindez végre van hajtva — a tartalom már a lehetőséggé enyészett valóság, legyőzött közvetlenség, az alak már abbreviatúrájára, az egyszerű gondolatmeghatározásra van visszavezetve."[73]

Ha ebből a szemszögből vizsgáljuk „A szellem fenomenológiá"-ját, akkor megértjük, hogy feladata a nembeli tapasztalatok elsajátítása az egyén által, és így felépítését egyáltalán nem lesz olyan nehéz megértenünk, mint amilyennek az első pillantásra látszik. Történelem és rendszer itt korántsem zavarodnak össze, hanem igen szoros, szükségszerű módszertani összefüggésben állnak egymással.

Mindössze azt kell még megértenünk, hogy a Fenomenológiában miért kell módszertani szükségszerűséggel *háromszor* bejárni a történelem egész útját. Hiszen a történelmi mozzanatok a Fenomenológiában semmi esetre sem önkényes, hanem valóságos történelmi egymásutánban követik egymást, de ez a folyamat a mű során háromszor megismétlődik; tehát azt kell megértenünk, hogy ez az ismétlődés sem valamiféle önkény, valamiféle szeszély Hegel részéről, hanem módszertani feladatának szükségszerű következménye.

Itt először is röviden és elvontan kifejtjük e hármas felosztás legáltalánosabb szempontjait, a szempontok részletes tárgyalására pedig az egyes szakaszok elemzésekor kerül sor. A történelmi folyamat háromszori ismétlődése ugyanis nem jelent egyebet, mint hogy az a folyamat, melynek során az egyes egyén elsajátítja az emberiség történelmi nembeli tapasztalatait, különböző fokokra tagolódik.

A kiindulópontot szükségképpen az egyén természetes és közönséges tudata alkotja. Ennek az egyénnek a számára a társadalom közvetlenül — valamennyi formájában — készen adott, tőle teljesen függetlenül létező valami. Azzal, hogy az egyén egyénileg keresztüldolgozza magát az objektív valóság közvetlen észlelésétől annak ésszerűségéig, bejárja az emberiség eddigi történelmének minden állomását. De *még nem* mint felismert történelmet járja be, hanem mint különböző emberi sorsok egymásutánját. Az egyéni tudat mármost azáltal vívja ki az ésszerűséget, hogy a társadalom

[73] Hegel: Werke, Band II., p. 22. skk. — [A szellem fenomenológiája. Budapest 1973. p. 22—23.] — A szövegösszefüggés egészéből világosan kiderül, hogy itt az egyéni tapasztalatnak a történelmi nembeli tapasztalattal való kapcsolatáról van szó. Hegel a különös egyént itt a „nem teljes szellem"-nek nevezi, „konkrét alak"-nak, „amelynek egész létezésében *egy* meghatározás uralkodó, amelyben a többi csak elmosódott vonásokban van meg". (Uo., p. 22. [uo. p. 22.].) A nem és az egyén kapcsolatának egyik korábbi vizsgálatában pedig a „legmagasabb lény"-nek nevezi az utóbbit. (Jenenser Logik, p. 158.) Teljesen egyértelmű tehát, hogy a mai olvasó itt a szellem helyett mindenütt nemet olvashat.

és a történelem valóságos mibenlétét fokozatosan mint az emberek saját közös művét ismeri fel.

Ezzel a tudat belép a nembeli tapasztalatok elsajátításának második körébe. A történelmet immár *valóságos* történetként ismeri fel, a társadalmat és a társadalom fejlődését nem tekinti többé halott dolognak vagy kísérteties sorsnak, hanem olyan terméknek, melyet az emberek saját tevékenysége, saját gyakorlata hoz létre. Ez a felismerés azonban üres és elvont maradna, ha pusztán az első út csupasz eredménye volna. Tehát az egyéni tudatnak, amely így felemelkedett a társadalom és történelem lényegének valóságos megismeréséig, *még egyszer* be kell járnia a nembeli fejlődés egész folyamatát. A második fokon tehát, amely ugyancsak az egész történelmet tárgyalja a kezdetektől a jelenig, a *valóságos* történelem áll előttünk a maga konkrét társadalmi totalitásában.

Most tehát az egyéni tudat, miután a valóságos történelem megismerése révén elsajátított minden nembeli tapasztalatot, eljut az abszolút megismerés fokára. Erről a legmagasabb fokról aztán *visszapillant* az egész eddigi történelemre. Azzal, hogy a történelemben felismeri, elrendezi és összegyűjti az abszolút igazságnak ama mozzanatait, amelyeken keresztül a szellem eljutott önmaga adekvát felismeréséig, a tudat elérkezik a történelem *mozgástörvényeinek* — Hegel szerint — adekvát megismeréséhez, a valóság dialektikájának megismeréséhez.

A dialektika, amely az első két fokon csak objektíve uralkodott a történelem menetén, a harmadik fokon már mint a tudat tulajdonává vált valami, mint megismerés jelenik meg. De ez a megismerés sem kész eredmény még; nem a végeredmények elvont megfogalmazása a hozzájuk vezető út nélkül. Ezért a harmadik fokon megint csak feltétlenül szükségszerű történetileg visszapillantani az *egész* előző történelemre. Itt tehát harmadszor is megismétlődik a történelmi folyamat. Ámde ez *már nem* a valóságos történelem, hanem összefoglalása a valóság adekvát megismerésére irányuló emberi erőfeszítéseknek. Művészet, vallás és filozófia — Hegel szemében — ennek az útnak a jelentős mérföldkövei, állomások a világ adekvát gondolati megismerésében, a dialektikának mint a tudat és az objektív valóság valamennyi alkotóelemét mozgató erőnek a megismerésében.

Durván felvázolva ez „A szellem fenomenológiája" felépítésének alapgondolata. Aki ismeri eddigi fejtegetéseinket, nem fog meglepődni azon, hogy a polgári Hegel-kutatás ezt a felépítést egyáltalán nem vette észre. Természetesen ma már senki nem képviseli a Haym-féle álláspontot, hogy a Fenomenológia egyszerűen valamiféle káosz, de a Hegel-kutatás „elrendezései" felveszik a versenyt azzal a káosszal, amely Haym fejében uralkodott. Nem éri meg tehát, hogy vitába szálljunk az effajta hipotézisekkel.

Ki kell emelnünk viszont azt, hogy a Fenomenológia általunk kifejtett felépítése lényeges vonásait illetően megfelel annak a felosztásnak, amelyet Marx a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban egy tartalomjegyzék formájában nyújtott, anélkül, hogy ott megindokolta volna ezt a konstrukciót,

amire kritikai vizsgálódásai tartalmának és céljainak megfelelően nem is volt szüksége.[74]

Az egyes részek részletes elemzése kapcsán beszélünk majd azoknak a legfontosabb mozzanatoknak a problematikájáról, amelyek Hegelnél e gondolat végigvitele során felmerülnek. De már most hangsúlyoznunk kell, hogy szükségképpen a legfontosabb mozzanatok bemutatására kell szorítkoznunk, mégpedig azokéra, amelyek munkánk alapvető problémájával közvetlenül vagy közvetve összefüggnek. Fejtegetéseinktől az olvasó magától értetődő módon nem várhatja „A szellem fenomenológiájá"-nak részletesen kidolgozott kommentárját.

A részek egyértelmű megkülönböztetésére világos, címszószerű megjelöléseket használunk, s ezért ennek az útnak egyes állomásait Hegel későbbi, enciklopédiabeli terminológiájának megfelelően a szubjektív, objektív és abszolút szellem kifejezésekkel látjuk el. Az olvasónak persze nem szabad elfelejtenie, hogy ezek a kifejezések csak hozzávetőlegesen fedik azokat a fokokat, amelyeket Hegel fenomenológiabeli terminológiája kifejez. Igaz ugyan, hogy ezek az elnevezések már a jénai korszakban többször felbukkantak, de a rendszerben csak a későbbi fejlődés eredményeképpen kerültek véglegesen alkalmazásra. Mindemellett úgy gondoljuk, hogy mivel a Fenomenológiában az imént említett hármas felosztást nem kifejezetten konstruktív vázként emelte ki, ezért ez a megjelölés — ha figyelembe vesszük, hogy nem teljesen pontos — megkönnyíti a Fenomenológia belső felépítésének áttekintését és megértését.

Az áttekintés érdekében röviden jelezzük tehát, hogy a Fenomenológia kompozícióját illetően mennyiben fedi egymást a mi felosztásunk és a hegeli tartalomjegyzék:

a) „*szubjektív szellem*": I—V. fejezet: Tudat, öntudat, ész.
b) „*objektív szellem*": VI. fejezet: A szellem.
c) „*abszolút szellem*": VII—VIII. fejezet: A vallás, az abszolút tudás.

a) A „szubjektív szellem"

Ehelyütt Hegel az egyéni tudat fejlődését mutatja be a legalsó foktól, a világ pusztán közvetlen észlelésétől az ész legmagasabb kategóriáiig, ahogyan azok az egyéni tudatban megjelennek. Ebben az egész fejlődésben az a közös, hogy az egyéni tudat mindenütt, legmagasabb és legalacsonyabb fokán egyaránt, tőle idegen, kész külvilággal kerül szembe. (Természet, társadalom.) E külvilággal folytatott küzdelme és kölcsönhatása során dolgozza fel magát az egyre magasabb fokokra. Más összefüggésekben idéztük már Feuer-

[74] MEGA I. 3., p. 153. — [Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1970. p. 102.]

bach materialista bírálatát, amely az egyénnek az objektív valósággal, különösképpen a természettel való eme kapcsolatára vonatkozott (lásd 291. old.). Ez a bírálat igen pontosan kijelöli Hegel kérdésfeltevésének idealista korlátját, és főként rámutat arra, hogy az egyéni tudat kapcsolata a természettel Hegelnél teljesen fejtetőre állítva jelenik meg.

Lényegesen bonyolultabb ennél e tudat viszonya a társadalomhoz. E fejezet utolsó alpontjában részletesen bírálni fogjuk a „külsővé-válás" hegeli fogalmát, s e bírálat fényt derít majd a problémának azokra a torzulásaira is, amelyek a kérdésfeltevés idealista jellege folytán megtalálhatók a társadalmi kategóriák objektivitásának hegeli felfogásában. De minthogy eddigi fejtegetéseink már rávilágítottak a „külsővé-válás" hegeli fogalmának néhány fontos oldalára, ezért már elöljáróban azt mondhatjuk, hogy az ember és a társadalom, az ember és a társadalmi gyakorlat hegeli felfogása magában rejti a valóságnak és a valóság fejlődésének egész sor helyesen értelmezett lényeges mozzanatát.

Hegel szerint az egyéni tudat a meg nem ismert objektív valósággal áll szemben, amely előtte azért tűnik késznek és idegennek, mert a tudat számára még nem kerültek napvilágra azok a meghatározások és közvetítések, amelyeken keresztül mind a társadalom objektív valósága, mind az egyéni tudat tevékenysége és szerepe kialakul és azzá lesz, ami. De *magábanvalóan* Hegel felfogása szerint is léteznek és hatnak.

Az egyéni tudat elméleti és gyakorlati munkája épp abban áll, hogy elsajátítsa ezeket az összefüggéseket s ezáltal — hosszú és küzdelmes történelmi folyamat során — továbbfejlődjék a tudattól az öntudatig, ettől pedig az észig, abban, hogy a szubsztanciát átváltoztassa szubjektummá. Hegel a Fenomenológia befejező részében ábrázolja ezt az összfolyamatot, s úgy jellemzi, hogy a szubjektum fokozatosan, harcban elragadja a szubsztanciától a maga tartalmait; ezeket a tartalmakat átváltoztatja saját tartalmaivá, ami — nagyon idealista megfogalmazásban — azt a nagyon materialista tartalmat rejti, hogy a tudat gazdagsága és fejlődése attól függ, hogy menynyire képes ez a tudat az objektív valóságot visszatükrözni.

Ennek az átfogó leírásnak a kontextusában Hegel megmutatja, hogy miben különbözik a kategóriák összefüggése az objektív logikában, illetve a Fenomenológiában, amely a tudat és a valóság viszonyát írja le. A logikában az egyes mozzanatok kerülnek kifejtésre, és fejlődésük egészéből a rendszer konkrét totalitása jön létre. A Fenomenológiában ellenben a tudat szemben áll az egész valósággal, amely először meg nem értetten, elvontan jelenik meg; mozzanatai, tartalmi és strukturális gazdagsága csak hosszadalmas fejlődés során, fokozatosan kerül napvilágra, s ezáltal az egyéni tudatot, amely kezdetben hasonlóképpen elvont volt, konkrét tudattá érleli. Hegel tehát a következőképpen jellemzi e folyamat fővonalát: „Először tehát a szubsztanciának csak az e l v o n t m o z z a n a t a i tartoznak az ö n t u d a t h o z; de mivel e mozzanatok mint tiszta mozgások továbbhajtják magukat, azért az öntudat addig gazdagodik, amíg az egész szubsztanciát el nem

ragadta a tudattól, lényegiségének egész építményét magába nem szívta, és — minthogy ez a negatív magatartás a tárgyiság iránt éppannyira pozitív, tételezés is — amíg a lényegiségeket létre nem hozta magából s ezzel egyúttal helyre nem állította újra a tudat számára. A fogalomban, amely fogalomnak tudja magát, így előbb lépnek fel a mozzanatok, mint a kiteljesült egész, amelynek létrejövése ama mozzanatok mozgása. A tudatban ellenben az egész előbb van, de fogalmilag fel nem fogott módon mint a mozzanatok."[75]

Ebből következik, hogy a tudat fokról fokra való fejlődése nem magának a szellemnek a valóságos, magában- és magáértvalóan létező mozgása, hanem csupán jelenségforma, látszat, persze objektíve szükségszerű, magában a szellem lényegében megalapozott látszat. A valóság objektív meghatározásai, mint hangsúlyoztuk, magábanvalóan már léteznek és hatnak, épp csak a cselekvő, fejlődő tudat számára ismeretlenek még s ezért idegenek, készentaláltak. Tehát mozgás jön létre közvetlenül a „hamis tudaton" belül, a „hamis tudat" egyik alakját felváltja a másik. Minthogy azonban e mozgás mögött a társadalmi fejlődés objektív kategóriái hatnak, amelyek objektíve — noha a cselekvő személyek ezt nem tudják — maguknak az egyéneknek a társadalmi tevékenységét foglalják össze, ezért e folyamatnak egyértelmű tendenciája van, olyan tendencia, mely a „hamis tudatot" helyes tudattá változtatja, amely kialakítja az egyénekben tevékenységük társadalmi jellegének és a társadalomnak mint tevékenységük összetermékének a tudatát.

A Fenomenológia sajátságos ábrázolásmódja abban áll, hogy az olvasó előtt minduntalan megvilágítja az objektív és szubjektív kategóriák összefüggését, amelyet a tudat mindenkori egyéni „alakja" nem képes meglátni. Az egyik jellegzetes eset kapcsán Hegel a következőképpen fejti ki az itt uralkodó általános összefüggést: „Számunkra (az olvasó számára — *L. Gy.*) az előző mozgás azért helyezkedik szembe az új alakkal, mert ez magábanvalósága szerint belőle fakadt, az a mozzanat tehát, amelyből ered, szükségszerű a számára; neki (az „alak"-nak — *L. Gy.*) azonban a mozzanat készentaláltnak tűnik fel, mert nincs tudata annak eredetéről, s számára az a lényeg, hogy inkább önmaga számára van, vagyis a negatív e pozitív magábanvalóval szemben."[76]

Az első részt igen nagy mértékben éppen az ábrázolásnak e kettős jellege miatt nehéz megérteni. Egyrészt Hegel pusztán a „tudat alakjait" ábrázolja, azaz újra és újra bemutatja, hogy a világ tárgyi struktúrája, öntörvényű mozgása hogyan fest az egyéni tudat különböző fokainak szemszögéből. Mindig ez az egyéni tudat a közvetlen kiindulópont, e tudat elképzelése a valóságról, cselekvése, amely ezen az elképzelésen alapszik, és az egyéni fejlődés eme tudati fokának az az immanens mozgása, amelyet ez az elkép-

[75] Hegel: Werke, Band II., p. 604. — [A szellem fenomenológiája. Budapest 1973. p. 410.]

[76] Uo., p. 276. sk. — [uo., p. 190.]

zelés magában rejt. Közvetlenül úgy látszik — márpedig ez a közvetlenség Hegel szemében igen fontos mozzanata az összefüggés-egésznek —, mintha ez a mozgás, az egyes „tudati alakok" dialektikus feloldása és felváltása egy másik, magasabb, szubjektíve magában elmélyedtebb alakkal, csupán a tudati fejlődés dialektikájából fakadna. Eme út jelentős szakaszai, a fejlődés a tudattól az öntudatig, az öntudattól az észig, *közvetlenül* az egyéni tudaton belül játszódnak le.

Másrészt ez a dialektika csupán része, csupán mozzanata az egész dialektikus összmozgásnak. De ez az összmozgás a mindenkor cselekvő „tudati alakok" *háta mögött* zajlik. Hegel nem kantiánus, hogy közös nevezőre hozná a szubjektív tudat formáit az objektív valóság formáival és törvényszerűségeivel (Kantnál: az egyedül megismerhető jelenségvilággal). Az a tény, hogy a Fenomenológiában és különösen a Fenomenológia első részében az összes objektív kategóriát a tudatra való szerves vonatkozásában tárgyalja, ráadásul az összefüggéseket is úgy ábrázolja, hogy a kategóriák abban a sorrendben és összefüggésben jelennek meg előttünk, amelyben a tudat feldolgozza és többé-kevésbé adekvátan megérti őket, mindez szükségszerű módszertana ennek a műnek mint a filozófiába való bevezetésnek, mint a tudat számára adott útmutatásnak a filozófiai álláspontra való felkapaszkodáshoz.

De a valóság objektív kategóriáinak objektív létezése és hatása egy pillanatra sem szűnik meg. Csakhogy ebben az első szakaszban ezek a kategóriák a „tudat alakjainak" még néma vagy ellenséges, mindig mozgó, de soha meg nem értett hátterét alkotják. Magábanvalóan jelen vannak és hatnak, de csak magábanvalóan és — a szellemnek ebben a fejlődési szakaszában — nem a közvetlen szubjektumok tudata számára. A szellem még nem ismerte fel önmagát az emberben mint szellemet.

Ennek a kettősségnek — amely persze Hegel számára nem jelenti a világ dualisztikus felfogását, csupán annak az elvonatkoztatásnak a módszertani következménye, amelyből a Fenomenológia kiindul — szükségképpen tükröződnie kell az ábrázolás módjában is. A dualizmus csak a „tudat alakjai" számára létezik, a filozófus számára nem, s ezért az olvasó számára sem. Amikor Hegel az imént idézett sorokban arról beszél, hogy az objektivitás és a szubjektivitás közti döntő összefüggések a „tudat alakjai" számára áttekinthetetlenek, de *számunkra* érthetőek, akkor arra a filozofikus olvasóra gondol, aki az emberi nemnek ezt a fejlődését magasabb szemszögből figyeli.

Ezáltal a leírás szüntelenül kétértelműségben lebeg a „tudat alakjainak" közvetlen szubjektivitása és az általuk át nem látott törvényszerűségek magábanvalóan-létező objektivitása között, állandóan ide-oda siklik a kétféle nézőpont között. A megértésbeli nehézség mindenekelőtt magának a Fenomenológiának a módszeréből következik. A Fenomenológia nem a valóság objektív fejlődéstörténete (erről az Enciklopédiában van szó, vagy az olyan monográfiákban, mint pl. A történelem filozófiája stb.), hanem az ember nembeli tapasztalatainak fejlődése az egyéni tudat tükré-

ben. Az objektív kategóriák tehát objektív öntörvényszerűségeik révén hatnak ugyan, de módszertani jelenségformájukat az egyéni tudatra való vonatkozásuk határozza meg.

A Fenomenológia e módszertani elvonatkoztatása mögött Hegelnek egyik fontos és termékeny, az élet lényegi meghatározásait átfogó alapgondolata rejlik, hogy tudniillik a nem és az egyén kapcsolata igen bonyolult dialektikus folyamat, hogy az egyén aktív szerepe magának a nemnek a kialakulásában, a nembeli tapasztalatok fejlődésében felbecsülhetetlen és megszüntethetetlen. Igaz ugyan, hogy az egyéni tudatra való korlátozás csupán módszertani elvonatkoztatása a Fenomenológiának, és igaz, hogy önámítás az egyéni tudatnak az a valóban létező képzelgése, hogy saját valóságát tisztán csak saját tevékenységéből felépítheti — önámítás, melynek tragikus összeomlásait Hegel épp a Fenomenológiának ebben az első részében ábrázolja —, ámde az egyéni tudat szerepe a nem-objektív összfolyamatában, eme önámítás dacára, nem puszta látszat, hanem az összmozgás valóságos lényegi mozzanata.

Hegel azzal, hogy ragaszkodik ennek a szakadatlanul hatékony magábanvalónak az objektivitásához, leküzdi a Kant—Fichte-típusú szubjektív idealizmust; azzal, hogy kitart az egyén, az egyéni tudat perdöntő szerepe mellett, túljut a nem-mechanikus felfogásán, amely a régi materializmust és Feuerbach materializmusát is jellemezte. Ahhoz, hogy teljes jelentőségében felmérhessük Hegelnek ezt a teljesítményét, idézzük fel Marx Feuerbach-kritikáját a hatodik Feuerbach-tézisből. Marx itt a következőt mondja Feuerbachhal szemben: „A lényeg ezért csak mint »emberi nem«, mint belső, néma, a sok egyént t e r m é s z e t i l e g összekapcsoló általánosság fogható fel."[77] Hegel ábrázolása azért igaz tehát, mert ezt a kapcsolatot nem úgy fogta fel, mint ami pusztán természeti, hanem mint a „külsővé-válás" általános folyamatának szakaszát.

A Fenomenológia e részének fentiekben jellemzett ábrázolásbeli nehézségeit tehát úgy is összefoglalhatnánk, hogy az egyéni tudat olyan valóságban mozog, melyet maga az emberi tevékenység „tett külsővé", de még nem jutott el ahhoz a felismeréshez, hogy e valóság objektivitása a magateremtette „külsővé-válás" terméke. Az első rész útja pontosan az, hogy az egyéni tudatot elvezeti eme felismerés küszöbére, e felismerés átcsapási pontjára.

Az egyéni tudat szakadatlan továbbfejlődésének útja (tudat — öntudat — ész) annál súlyosabb, annál tragikusabb konfliktusokra vezet ezzel a „külsővé-vált" valósággal, minél fejlettebb az egyéni tudat, hogy azután ezekből a tragikus konfliktusokból az eddig csak magábanvalóan létező szellem (az objektivitás és szubjektivitás egysége az emberi nem gyakorlatában és tapasztalatában) átváltozzék magáértvalóan létező, magát mint ilyent megismerő szellemmé.

Erről az álláspontról még egy újabb vonatkozásban is szükségszerűként

[77] MEGA I. 5., p. 535. — [MEM 3., p. 9.]

jelenik meg az a történelmi út is, amely a tudati fokok továbbfejlődéséhez kötődik. Amikor Hegel a saját korát ama pontnak tartja a szellem fejlődésében, ahol ez a szellem visszaveheti önmagába immár kiteljesedett „külsővé-válását", akkor e mögött az idealista konstrukció mögött, amelynek bírálatára később visszatérünk, az a helyes történeti gondolat húzódik, hogy a modern tőkés társadalom — társadalmilag-objektíve — a „külsővé-válásnak" minden korábbi társadalomhoz képest a maximumát hozta létre. És a társadalomnak valóban létező fejlődési tendenciáját tükrözi az a tragikus forma is, amelyben e rész végén az egyéni tudat és a társadalom objektív magábanvalósága közti összeütközések megjelennek; hisz a mai értelemben vett emberi egyéniség valóban nem természeti termék, hanem annak az évezredes társadalmi-történelmi fejlődésnek az eredménye, melynek csúcspontján éppen a modern polgári társadalom áll.

Ennek a dialektikának az álláspontjáról kell tehát megérteni mindazokat a hegeli okfejtéseket, amelyek az egyéni tudat fejlődésének erre a fokára vonatkoznak. Csak így oszlik el és csak így válik szükségszerű jelenségformává az ember nembeli tapasztalatának fejlődésében az az objektíve szükségszerű látszat, amely az egyéni tudat közvetlenségében önálló alakot ölt. Az egyéni tudat jelenségformájának ezt a dialektikáját Hegel a következőképpen fejti ki: „Ennek az egyéniségnek a fogalma, ahogyan ez az egyéniség mint olyan önmaga számára minden realitás, mindenekelőtt e r e d m é n y ; még nem mutatta be mozgását és realitását s itt k ö z v e t l e n ü l mint e g y s z e r ű m a g á b a n v a l ó - l é t van tételezve... A létnek ez a korlátozása azonban n e m k o r l á t o z h a t j a a tudat c s e l e k v é s é t, mert az itt teljes ö n m a g á r a való vonatkozás; megszűnt a másra való vonatkozás, amely e cselekvés korlátozása volna... A tudatnak, amely ebben a korlátozásban szabad és egész marad, a tudatnak ez a meghatározott eredeti t e r m é s z e t e úgy jelenik meg, mint a közvetlen és egyetlen tulajdonképpeni t a r t a l m a annak, ami az egyén számára cél; ez a tartalom m e g h a t á r o z o t t tartalom ugyan, de általában csak annyiban t a r t a l o m, amennyiben a m a g á b a n v a l ó - l é t e t elszigetelten tekintjük; valójában azonban a tartalom az egyéniségtől áthatott realitás; a valóság, ahogyan ezt a tudat mint egyéni tudat önmagában tartalmazza..."[78]

Ennek az útnak az egyes állomásait részletesen kifejteni „A szellem fenomenológiájá"-hoz írt kommentár feladata lenne; ilyen feladatot a jelen munka semmiképp sem tűzhet maga elé. Néhány lényeges mozzanat elemzésére kell szorítkoznunk, mégpedig azokéra, amelyek szorosabban összefüggnek problémánkkal, Hegelnek a polgári társadalomhoz fűződő kapcsolatával. Az első rész lényegi fordulópontját, a munka szerepét az emberi öntudat kialakulásában, már részletesen elemeztük akkor, amikor az „Uralom és szolgaság" fejezetről volt szó.

[78] Hegel: Werke, Band II., p. 296. sk. — [A szellem fenomenológiája. Budapest 1973. p. 203—204.]

Annak idején kiemeltük azt a Hegel szempontjából igen fontos gondolatot, hogy az öntudat a munkán, azaz a dolgozó szolgának és nem a rest úrnak a tudatán keresztül fejlődik tovább. A puszta munka azonban a rabszolgatársadalomban, és még felbomlásának, a római birodalom széthullásának idején is, először is teljesen elvont. Hegel a sztoicizmus, a szkepticizmus és a kialakulófélben levő kereszténység (boldogtalan tudat) alakjában ennek a tudati fejlődésnek a különböző formáit ábrázolja, és különös súlyt fektet a tudat mindeme fokainak elvont, a valóságot, az emberi tevékenységet meg nem értő jellegére. A „boldogtalan tudat" világképéről mondja: „Az életnek, a boldogtalan tudat létezésének és cselekvésének tudata csak a fájdalom e létezés és cselekvés miatt, mert a boldogtalan tudat ebben saját ellentétének tudatát találja mint a lényegnek, valamint saját semmiségének a tudatát... Gondolkodása mint ilyen a harangszó alaktalan zúgása marad, vagy meleg ködfelhő, zenei gondolkodás, ez a gondolkodás nem jut el a fogalomhoz, amely az egyetlen immanens tárgyi mód volna. E végtelen tiszta belső érzésnek lesz ugyan tárgya, de nem fogalmi formában jelentkezik, s ezért mint idegen valami lép fel... A tudatnak tehát csak életének s í r j a válhatik jelenvalóvá... Mivel ez (a belső bizonyosság — *L. Gy.*) m a g á é r t v a l ó s á g a s z e r i n t nincs meg benne, azért beiseje csak a megtört magabizonyosság marad; az igazolás, amelyet munka és élvezet révén nyerne, ezért ugyanúgy m e g t ö r t igazolás; vagyis inkább neki magának kell megsemmisítenie ezt az igazolást, úgyhogy megtalálja ugyan benne az igazolást, de csak annak az igazolását, ami magáértvalósága szerint, nevezetesen kettéválásáét... A valóság ... ennek a tudatnak a számára már nem olyasmi, ami m a g á b a n v a l ó s á g a s z e r i n t s e m m i (mint a sztoicizmusnak és a szkepticizmusnak a számára — *L. Gy.*) ..., hanem olyasmi, amilyen ő maga, k e t t é t ö r t v a l ó s á g ..."[79]

A történelem fejlődésmenetét a Fenomenológiának ebben a szakaszában azért nehéz megérteni, mert — mint láttuk — a történelmi események és korszakok egymásutánja és hatása olyan ugyan, ahogyan magábanvalóságuk magában a történelmi valóságban ezt megszabja nekik, de jelenségformájukat az határozza meg, hogy ez a valóság hogyan tükröződik az egyéni tudat fejlődésében. Ezért ebben a szakaszban különösképpen az emberiség két nagy válsága domborodik ki. Az elsőt, az ókor felbomlását és a kereszténység kialakulását az imént — a tudat fejlődésére gyakorolt hatásaiban — röviden vázoltuk. Megértését az nehezíti, hogy a Fenomenológia módszertani felépítésénél fogva csak a második és harmadik szakaszban derülhet fény mindarra, ami itt homályos, nevezetesen akkor, ha világosan felszínre jutnak azok az objektív történelmi, társadalmi események, amelyek a tudati fejlődést megalapozták, amikor az emberi nem dialektikus önmozgásában a fejlődésnek ezt a fokát objektíve, törvényszerűségében, mint fejlődési fo-

[79] Uo., p. 160, 164, 165 és 166. — [A szellem fenomenológiája, id. kiadás, p. 114, 117, 118.]

kot megértjük. Annyi mindenesetre itt is látható, hogy Hegel szemében, mint ezt régóta tudjuk, a kereszténység alkotja a modern kor általános ideológiai alapját. A „boldogtalan tudat" röviden jellemzett mibenlétéből kiderül, hogy a kereszténység mindenekelőtt azért töltheti be ezt a szerepet, mert a „külsővé-válás", az egyén elszakadása a primitív társadalom természetadta kötelékeitől, magasabb és fejlettebb fokon jelenik meg benne, mint az ókori filozófiákban, amelyek ezt az objektív felbomlási folyamatot ideológiailag kísérték, de amelyekben a tudat reakciója, Hegel szerint, tisztán negatív, elvontabb volt, s a növekvő külsővé-válást kevésbé vette tekintetbe.

Az egyéni tudat második válsága a modern polgári társadalom kialakulásának idején és magában ebben a társadalomban zajlik. Most át kell ugranunk a tudatnak e két válság közötti fejlődésmenetét, melynek kapcsán túlnyomórészt a külső természeti valóság tudati meghódításának fejlődéséről van szó. A második nagy válságban mármost szembetalálkozunk mindazokkal a társadalmi-morális problémákkal, melyeknek hegeli felfogását tartalmilag már ismerjük Hegel saját fejtegetéseiből, azokból a polémiákból, amelyeket a szubjektív idealizmus társadalom- és morálfelfogása ellen folytatott. Hogy tehát jellemzésünk ne legyen túlságosan terjengős, a tartalmi vonatkozásokban az olvasót korábbi fejtegetéseinkre kell emlékeztetnünk, s itt csak e kérdések sajátosan fenomenológiai oldalára térünk ki. Tehát arról a dialektikáról van szó, amely az egyén és a társadalmi valóság szembekerülésekor érvényesül, s ezzel kapcsolatban már tudjuk, hogy a társadalmi valóság az egyén szemében meg nem értett, rejtélyes szükségszerűségében jelenik meg, olyasvalamiként, ami az egyén gyakorlatával idegenül, sőt — azokban a végletes tragikus esetekben, amikor az egyén törekvéseiben a végsőkig elmegy — olykor ellenségesen áll szemben. „A tudat tehát ama tapasztalata által, amelyben igazságát kellett volna megtalálnia, inkább rejtély lett a maga számára, tetteinek következményei neki nem a saját tettei maguk; ami megesik rajta, s z á m á r a nem annak a tapasztalata, ami ő m a g á b a n v a l ó s á g a szerint; az átmenet nem csupán formaváltozása ugyanannak a tartalomnak és lényegnek, amelyet egyszer úgy képzel el, mint a tudat tartalmát és lényegét, máskor meg mint önmagának a tárgyát, vagyis s z e m l é l t lényegét. Az e l v o n t s z ü k s é g s z e r ű s é g tehát eszerint az á l t a l á n o s s á g n a k csak negatív, fel nem fogott h a t a l m a, amelyen összezúzódik az egyéniség."[80]

Hegel ezek után lefesti a valósággal szembeni tisztán egyéni magatartás különböző formáit, a pusztán egyéni tudat különböző fokait: az „örömöt", mely összeütközésbe kerül a „szükségszerűséggel" és szétzúzódik rajta; a „szív-törvényét", amikor az emberiség javáról való szubjektív egyéni meggyőződés akarja előírni az emberiségnek a maga törvényét, s közben ráébred, hogy a különböző egyének különböző „szív-törvények" szerint élnek, ame-

[80] Uo., p. 275. [uo., p. 189.]

lyek tartalmilag ellentétesek, s irányukat tekintve gyakran közvetlenül ellenségesen állnak szemben egymással; majd végül, még magasabb fokon, az „erényt", amely immár a morális tisztaság nagyfokú szubjektív magaslatáról akarja megjavítani a világot, s azután azt tapasztalja, hogy a „világ folyásának" objektív szükségszerűsége egyáltalán nem törődik az egyéni moralitásnak ezekkel a szubjektív posztulátumaival.

Az egyes „tudati alakok" mindezekben a küzdelmekben és konfliktusokban csupán saját egyéni törekvéseik bukását látják, azt, hogy valamiféle idegen valóság ismeretlen hatalmán megtörik mindaz, amit tudatuk, mint szükségszerű útjukat, előír nekik. Csak a kívülálló előtt világosodik meg, hogy e filozófiai szomorújátékokban, amelyek közvetlenül tisztán individuálisak, miféle erők hatnak. „Az egyénnek tisztán egyedi tevékenykedése azokra a szükségletekre vonatkozik, amelyek neki mint természeti lénynek, azaz mint léttel bíró egyediségnek szükségletei. Hogy még ezek a legközönségesebb funkciói sem semmisülnek meg, hanem valóságuk van, az az általános fenntartó közegnek, az egész nép hatalmának tudható be."[81]

E fejlődés részletei ismét nem ide, hanem egy részletes kommentárba tartoznak. Ami fontos, az mindenekelőtt a fejlődés elve, az, hogy az egyénbe, az egyéni tudatba, persze igen lassan és igen egyenlőtlenül, súlyos tragikus összeomlásokon keresztül, fokozatosan, dialektikusan bevéső dik saját szubjektivitásának összefüggése az objektív társadalmi valóság ismeretlen magábanvalóságával. Az egyéni tudat eme nevelődéstörténetének elvét megvilágítja a fenti idézet: ez az az elv, hogy az egyén szükségletei, e szükségletek kielégítése, a kielégítés feltételeinek — saját munkája révén történő — előteremtése az egyént reális összefüggésbe hozza a társadalommal. Ismét csak nagyon jellemző a hegeli filozófia egész felépítésére, hogy az elbukó szubjektivitás fennkölt tragédiái gyakran magas ideológiai rétegekben játszódnak, mély morális problémákat mozgatnak meg, maga a problematika azonban, mely e morális magasságban sohasem hagyhatná el az egymás számára idegen és egymást kizáró elvek tragikus szembeállítottságának szféráját, filozófiailag is, és a fenomenológia egyéni tudata szempontjából is az embernek a társadalomban folytatott gazdasági tevékenysége révén oldódik meg. A hegeli dialektikával rokon goethei terminológia szóhasználatával élve, éppen a dolgozó ember az azonos szubjektum-objektumnak, a szubjektummá váló szubsztanciának, a „külsővé-válás"-nak és a szubjektumba való visszavételére irányuló tendenciának az „ősjelensége". Minden emberi gyakorlat magábanvaló társadalmisága a munkában, a szükségleteknek a munka által való kielégítésében áll objektíve a legközelebb ahhoz, hogy magáértvalóvá legyen.

Ennek az elvi vonalvezetésnek megfelel a történeti: az a tény, hogy Hegelnél a világfelfogás eme korlátjának leküzdése, az egyéni tudat puszta szubjek-

[81] Uo., p. 265. — [uo., p. 183.]

tivitásának meghaladása a tőkés társadalomban a gazdasági tevékenység révén történik. Az egyéni tudat fent említett tragikus összeomlásai a fenomenológiai ranglétra szempontjából az „ésszerű öntudat önmaga által történő megvalósulását" jelentik a tudat fejlődésében. Ahogyan egyre konkrétabban jelentkezik a társadalmi magábanvalóság hatalma, mindjobban és egyértelműbben közeledünk a tőkés társadalomhoz, a „szellemi állatvilághoz", ahogyan Hegel ebben a szakaszban a kapitalizmust nevezi. Ezzel az egyéni tudat a legmagasabb fokra ér, amely önmegszüntetés nélkül megadatott neki mint „egyéniségnek, amely magában- és magáértvalóan reális".

Hegelnél ezt a realitást a munka társadalmisága hozza létre. „Az egyén a maga szükségleteiért végzett munkája val éppannyira kielégíti a többiek szükségleteit, mint a magáéit, s a maga szükségleteinek kielégítését csak a többiek munkája révén éri el. — Ahogyan az egyes ember a maga egyéni munkájában tudattalanul már általános munkát végez, úgy végzi ismét az általános munkát is mint a maga tudatos tárgyát; az egész mint egész lesz a műve, amelynek feláldozza magát s épp ezáltal kapja vissza önmagát tőle."[82]

Ha visszagondolunk Hegel gazdaságtanára a jénai korszakban, vagy akár már a frankfurti korszak második felében, akkor nincs ezekben a sorokban semmi új, semmi meglepő. Az egyéni tudat önmagára-állítottságát, a szubjektivitás szűk világába való bezártságát Hegel filozófiailag azzal szünteti meg, hogy felismeri a modern polgári társadalomban az ember gazdasági tevékenységét; hogy a Smith-i gazdaságtanból filozófiailag levon minden következtetést, ami számára lehetséges. Az az álláspont, amelyre az egyéni tudatot el kell juttatni, nem más, mint az egyéninek és a társadalminak az egysége, mind objektív mind szubjektív értelemben. Ezt az egységet magábanvalóan az ember gazdasági tevékenysége, mindennapos cselekvése tartalmazza. Mindössze arról van szó, hogy az ember világosan és érthetően tudatosítsa saját mindennapi tevékenységének objektív meghatározásait.

Hegel gondolkodásának társadalmi és filozófiai forrására és a Fenomenológia alapvető tendenciájára egyaránt jellemző, hogy éppen az „önzés" a tudatnak az az „alakja", amelyben és amelyen keresztül a döntő fordulat végbemegy. E tekintetben Hegel a felvilágosodás társadalomfilozófiájára támaszkodik Hobbestól Helvetiusig és mindenekelőtt a Smith-i gazdaságtanra. Az egyéniség öntörvényűsége és saját hatalma — Hegel ebben látja a modern társadalom lényegileg magasabb elvét az ókori társadalommal szemben — pontosan abban jut kifejezésre, hogy ez az önzés teszi egyfelől a közvetlen valóságot és az egyéni tudat szubjektív jogosultságát, másfelől — tudta és akarata nélkül — ez az önzés a polgári társadalom legfőbb társadalmi hajtóereje.

Az ókori és a modern társadalomnak ezt az ellentétét Hegel később nagyon ideologikus formában fogalmazza meg: „A különösség önálló fejlődése az

[82] Uo., p. 266. — [uo., p. 183.]

a mozzanat, amely a régi államokban mint a lábrakapó erkölcsi romlás és mint bukásuk végső oka jelentkezik."[83] Majd pedig a kereszténységet hozza fel, mint azt az elvet, amely lényegileg megkülönbözteti az ókori és a modern társadalmat. A Fenomenológiában a fejlődés sokkal kézzelfoghatóbb, evilágibb. Hegel egész egyszerűen rámutat az önzés dialektikájára, mégpedig annak a hamis tudatnak a dialektikájára, melynek alapján az egyén csak elképzelésében képes következetesen végigvinni az önzés elveit, a valóságban ellenben ez az önző tevékenység szükségszerűen és elkerülhetetlenül átmegy olyan társadalmi, társadalmilag hasznos tevékenységbe, mely össze van kötve a többi ember tevékenységével, és amely az emberiség nembeliségében oldódik fel. „Ha önzően cselekszik (az egyéniség — *L. Gy.*), ez csak azt jelenti, hogy nem tudja, mit tesz, s ha biztosít arról, hogy minden ember önzően cselekszik, akkor csak azt állítja, hogy egyetlen embernek sincs tudata róla, hogy mi a cselekvés."[84]

Ámde az önző tudat önámításának ez az objektív megszüntetése semmiképp sem jelenti azt, hogy ezáltal a társadalomban megszűnne vagy akárcsak meggyengülne a tudat önző volta, illetve az egyéni gyakorlat szerepe és jelentősége. Épp itt, ahol a fenomenológiabeli fejlődés a szubjektivitás fokának meghaladása előtt áll, ahol Hegel nagy nyomatékkal hangsúlyozza mindennemű emberi gyakorlat magábanvaló társadalmiságát mint azt az igazságot, amely ott rejlik az egyéni tudat önámítása mögött, éppen itt messzemenően kidomborítja az emberi egyéniség megszüntethetetlen *társadalmi* jelentőségét, éspedig nem valamiféle kanti—fichtei stilizált morális fennköltséggel, hanem abban az önző közvetlenségében, amelyben ez a gyakorlat a kapitalizmus mindennapjaiban megjelenik. Az emberi társadalom elevensége, eleven előrehaladó mozgása a Smithen nevelkedett Hegel szerint éppen az egyéneknek ezen az önző tevékenységén alapszik: „Az egyéniség tevékenykedése tehát önmagában való cél; az erők használata, megnyilvánulásaik játéka ad nekik életet, különben a holt magábanvaló volnának, a magábanvaló nem valami meg nem valósított, egzisztencia nélküli és elvont általános, hanem maga közvetlenül az egyéniség jelene és valósága."[85]

E dialektika lényeges mozzanata a szubjektív tevékenység közvetlenségének, valamint ezzel együtt és ezáltal az egyéni tudat közvetlenségének fokozatos, mind nagyobb mérvű megszüntetése: az egyéni tudat „külsővé-tevése" és a „külsővé-vált" valóság olyan valóságként való tudatosulása, mely nemcsak az egyéniség elidegenedett tevékenységi területe, hanem ezzel együtt és ettől elválaszthatatlanul magának az egyéniségnek, az egyéni tudatnak az alapja, tartalma és meghatározottsága. Ez a „külsővé-tevés" úgy történik,

[83] Rechtsphilosophie, § 185. Lasson-féle kiadás, Leipzig 1911. p. 155. — [A jogfilozófia alapelvei. Budapest 1971. p. 209.]

[84] Hegel: Werke, Band II., p. 293. — [A szellem fenomenológiája, id. kiadás, p. 201.]

[85] Uo., p. 293. — [uo., p. 201.]

hogy az emberi tevékenység átadja magát a dolognak, hogy a munka megtestesül és külsővé-válik a dologban, a dolog pedig nem a külső objektív valóság egyszerű (a munkában átalakított) tárgya, hanem egyszersmind társadalmi érdekek csomópontja, egyéni törekvések kereszteződési pontja, az a pont, ahol a szubjektivitás átmegy objektivitásba.

Ilyen bonyolult kereszteződések, emberi tevékenységeknek és az ezeket megtestesítő dolgoknak ilyen szövevényes egymásbafonódásai hozzák létre a társadalmi egész mozgó és öntörvényű egységét. Persze a bennük cselekvő egyének először még nem tudatosítják teljességüket és egységüket. „Nem tudják ezt, de csinálják"[86] — mondja Marx. De a tevés révén mégsem csak ezeknek az összefüggéseknek az objektivitása domborodik ki egyre világosabban, hanem a szubjektumokban tükröződő visszfényük is, holott Hegel ezen a fokon még csak azokat az előfeltételeket említi, amelyek a társadalmi gyakorlatnak a tudatos objektivitásába való tényleges átcsapáshoz szükségesek. Majd pedig a következőkben jellemzi az egyéni tudat és az egész kapcsolatát: „az *egész* az a mozgás, amelyben az egyéniség és az általános áthatják egymást; mivel azonban ez az egész e tudat számára csak mint az *egyszerű* lényeg s ezáltal mint *magának a dolognak* az absztrakciója van jelen, ezért mozzanatai elválasztott mozzanatokként kívül kerülnek rajta és egymáson; s *mint egészet* csak a kívülre helyezés és az önmaga számára való megtartás elkülönült váltakozása által merítik ki és jelenítik meg"[87]. Azaz a tőkés áruviszonyban.

Ha figyelemmel kísérjük az egyéniség „tevékenykedése" és „a dolog maga" közti kapcsolatnak a — gyakran nehézkes és homályos — kifejtését, akkor állandóan szem előtt kell tartanunk, hogy ebben, „magában a dologban" egybeesik az áru két oldala, természetes tárgyiassága mint dologé és társadalmi tárgyiassága mint árué, mégpedig az egyéni tudat szemszögéből esik egybe; az egyéni tudat egyrészt saját tevékenységének termékét, e tevékenység célját látja az áruban, másrészt pedig puszta eszközt, amely szükségleteinek kielégítésére szolgál; ugyanakkor e két mozzanat révén az egyéni tudat a legkülönfélébb kölcsönös kapcsolatokba kerül a többi egyénnel s rajtuk keresztül az egész társadalom mozgásával és életével.

Így tehát az a dialektika kerül napvilágra, amely az egyéni munkában, a csere gazdasági tevékenységében felemeli az embert a puszta szubjektivitásból a társadalmi általánosságba: ezt a fejlődést igen jól ismerjük Hegel jénai műveiből. Most a következőképpen írja le ezt a folyamatot: A dolog „neki (az embernek — *L. Gy.*) nem mint *ez az ő egyes dolga* a fontos, hanem mint *dolog*, mint általános, amely mindenki számára van... Azok pedig, akik e beavatkozás miatt megcsaltnak tartják vagy mondják magukat, maguk is hasonló módon akartak csalni. Tevékenykedésüket

[86] Kapital, I., Moskau 1923. p. 79. — [A tőke I. MEM 23., p. 76.]

[87] Hegel: Werke, Band II., p. 310. sk. — [A szellem fenomenológiája, id. kiadás, p. 213.]

olyasminek tüntetik fel, ami csak önmaguk számára van, amiben csak magukat és saját lényegüket tartották szem előtt. Ámde azzal, hogy tesznek valamit s ezzel megmutatják magukat és a napvilágra lépnek, a tett által közvetlenül ellentmondanak annak az állításuknak, hogy ki akarják zárni magát a napvilágot, az általános tudatot és mindenkinek a részvételét; a megvalósítás ellenkezőleg a sajátjának kívülre helyezése az általános elembe, s ezzel az mindenki dolgává lesz és kell, hogy legyen."[88]

Ilymódon Hegel a munkának, az emberi tevékenységnek és általában a társadalmi gyakorlatnak a dialektikáját beépíti az árukapcsolatba és alárendeli neki. Hiszen teljesen tisztán látja, hogy a puszta munkatevékenységből nem lehet kihozni a társadalmi tárgyiasság bonyolult természetét. Az egyszerű „külsővé-válásnak", amely benne rejlik a puszta munkatevékenységben, bonyolult, tőkés módon fetisizált formát kell öltenie ahhoz, hogy képviselhesse az emberi kapcsolatokat, mint a modern polgári társadalom társadalmi tárgyiasságának alapját. (Az utolsó fejezetben, a „külsővéválás" hegeli elméletének marxi bírálata kapcsán részletesen szó lesz majd arról, hogy hol téved Hegel és tévedéseinek milyen konkrét következményei vannak, amikor ilymódon jellemzi a munka „külsővé-válásának" tőkés formáját.)

Itt egyelőre beérhetjük azzal az eredménnyel, amelyhez ezeknek a „külsővé-vált" tárgyiasságformáknak a dialektikája vezet, amelyhez azok a mozgalmas ellentmondások vezetnek, amelyek az ember tevékenysége, a többi emberhez való viszonya, illetve tevékenységének és szükségletkielégítésének tárgyaival való kapcsolata között hatnak. Hegel így foglalja össze ezeket az eredményeket: „A tudat mind a két oldalt egyformán lényeges mozzanatnak tapasztalja s ebben megtalálja azt, ami magának a dolognak a természete, nevezetesen azt, hogy egyrészt nem a dolog csupán, amely ellentétes a tevékenységgel általában és az egyes tevékenységgel, másrészt pedig nem olyan tevékenység, mely ellentétes a fennállással és voltaképpen az ezektől a mozzanatoktól — mint fajaitól — független nem, hanem olyan lényeg, melynek léte az egyes egyén és valamennyi egyén tevékenysége s amelynek tevékenysége közvetlenül mások számára van, vagyis dolog, s csupán mint valamennyinek és minden egyesnek a tevékenysége dolog; a lényeg, amely minden lény lényege, a szellemi lényeg. A tudat azt tapasztalja, hogy ama mozzanatok egyike sem szubjektum, hanem inkább mind magában az általános dologban oldódik fel; az egyéniség mozzanatai, amelyeket e tudat gondolatnélkülisége egymás után szubjektumnak vett, az egyszerű egyéniségben egyesülnek, amely mint ez az egyéniség éppoly közvetlenül általános is. Maga a dolog elveszíti ezáltal... az élettelen, elvont általánosság meghatározottságát, inkább az egyéniségtől áthatott szubsztancia lesz; a szubjektum, amelyben az egyéniség

[88] Uo., p. 312. — [uo., p. 213–14.]

éppúgy a dolog maga vagy e z, miként a m i n d e n egyén, és az általános, amely csak mint valamennyinek és minden egyesnek ez a tevékenysége l é t, a valóság abban, hogy e z a tudat a dolgot mint a maga egyes valóságát és mint mindenkinek a valóságát tudja."[89]

Ennek az összefüggésnek a tisztázódása lehetővé tette az egyéni tudatnak a társadalmi objektivitásban való megszüntetését. A „szubjektív szellem" itt „objektív szellemmé" válik. Hegel az első szakaszt a „törvényhozó észről" és a „törvényvizsgáló észről" szóló két további fejezettel zárja. Mindkét fejezetben élesen bírálja a kanti—fichtei filozófiát, mint legmagasabb filozófiai kifejeződését az emberi tudatfejlődés ama fokának, amelyen a szubjektív tudatnak az objektív valósággal szemben képviselt általános álláspontja nem emelkedik túl azon a közvetlenségen, amelynek számára a szembenálló társadalmi objektumvilág szükségképpen idegen, sőt ellenséges valami marad. A kanti—fichtei filozófia bírálatának tartalmát már ismerjük a jénai korszak írásaiból; erre tehát nem szükséges részletesen kitérnünk.

Nincs semmi új a módszertanban sem, noha első pillantásra meglepő a sorrend, hogy tudniillik Hegel, miután az egyéni tudatot a munka és az árukapcsolat elemzése révén — tárgyi-objektív tekintetben — már eljuttatta a társadalmi objektivitásba való átmenetig, még beiktat egy részletes számvetést azzal a filozófiával, amelynek álláspontját ezen a fokon már meghaladta. Egyrészt korábbi műveiből ismeretes, hogy Hegel az emberi fejlődés ama általános válságának legmagasabb rendű filozófiai kifejezőit látta Kantban és Fichtében, amely társadalmilag-történelmileg a francia forradalomban nyilatkozott meg. Másrészt ismerjük a „külsővé-válás" hegeli fogalmának azt az idealista oldalát, mely szerint e külsővé-válás „magasabb", a közvetlen árukapcsolattól távolabb eső, „szellemibb" formái a külsővé-válás előrehaladásában olyan fokot jelentenek, mely közelebb áll a dialektikus önfelszámoláshoz és önmegszüntetéshez, mint maga a „külsővé-válás" gazdasági „ősjelensége".

„A szellem fenomenológiájá"-nak ezen a döntő pontján ismét jelentkezik tehát Hegel idealista módszertana, amellyel már gazdaságtanában találkoztunk, ahol a jogi „elismertség" a gazdasági kategóriák fölött állt. Az a tény, hogy Hegel nem a tőkés társadalom belső dialektikájában, hanem Kant és Fichte filozófiájában látja meg az „objektív szellembe" való átmenet tényleges pontját, ugyanazt a filozófiai idealizmust fejezi ki, mint a gazdaságtanon belül a gazdasági és a jogi kategóriák rangsorának visszájára fordítása. Természetes, hogy a hegeli kifejtés megítélésében tekintetbe kell venni és bírálni kell ezt az idealista mozzanatot. De ez a mozzanat csak megzavarhatja, ám semmiképp sem homályosíthatja el teljesen magának a kifejtésnek a lényegét, azt, hogy az egyéni tudatot saját gazdasági tevékenységének dialektikája juttatja el a társadalmiság felismeréséhez.

[89] Uo., p. 313. — [uo., p. 214—15.]

b) Az „objektív szellem"

Ezzel Hegel az egyéni tudatot elvezette arra a fokra, amelyen az képes a maga valóságában megérteni saját történelmét, az emberi nem történelmét. Módszertanilag érthető tehát, sőt elengedhetetlenül szükséges, hogy most, a tudat fejlődésének erről a sok fáradsággal elért fokáról, a történelem valóságos menetét még egyszer átismételjük.

Persze immár teljesen más módon. Ami a történelem első átfutása során a fenomenológiai fejlődés akkori tudata számára árnyszerű, sőt rejtélyes aláfestés volt, immár rendszerezett és ésszerű történelmi összefüggésben jelenik meg. Objektíve természetesen ugyanarról a történelmi folyamatról van szó; e történelmi folyamat törvényszerűsége objektíve pontosan ugyanaz; objektíve nem változott sem az egyén kapcsolata a társadalmi-történelmi totalitással, sem ezen belül a szubjektív „tevékenykedés" szerepe.

Mi azonban már tudjuk, hogy „A szellem fenomenológiájá"-nak módszertana minden kategóriát a szubjektumra való vonatkozásában említ, s a szubjektum fejlődésének fényében rendez. A szubjektivitás magasabb foka tehát új formát jelent e mű tárgyiasságának sajátos jellegében: gyökeresen megváltozott azoknak a színre lépő „alakoknak" a lényege, amelyek önmagukban és egymásrakövetkezésükben filozófiailag feltárják az ember nembeli tapasztalatainak útját. Ebből adódik mármost az a szükségszerűség, hogy a nembeli tapasztalatnak ezen az új, magasabb fokán a fejlődés történelmi útját szintén a maga történelmi fejlődésében kell bemutatni, azaz, hogy a történelmi fejlődést a tudatnak ezen a fokán még egyszer be kell járni.

Most tehát a *valóságos történelem* talaján állunk, míg a történelmi fejlődés első átfutása magábanvalóan szintén történeti volt ugyan, de a történetiség valódi hegeli kategóriái a tudatnak a valósággal szemben elfoglalt különös fenomenológiai álláspontja miatt *még nem* kerülhettek előtérbe. Hegel nagyon nyomatékosan hangsúlyozza azt a minőségi különbséget, amely ezt a fokot a korábbiaktól elválasztja. E szakasz bevezető megjegyzéseiben azt mondja a most színre lépő „alakokról": „Ezek az alakok pedig azáltal különböznek az előzőktől, hogy reális szellemek, tulajdonképpeni valóságok, és ahelyett, hogy csak a tudat alakjai lennének, valamely világnak az alakjai."[90]

Az ókori világ elemzése során Hegel még konkrétabban végigviszi ezt a módszertani gondolatot, és még inkább kidomborítja a korábbi fejlődési fokokkal szembeni különbséget; ám ezzel kapcsolatban nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a „világ alakjának" konkrét jellemrajza itt az antik világot illeti és nem vonatkoztatható minden további nélkül erre az egész tudati fokra. Mégis azt hisszük, hogy Hegelnek ezek a fejtegetései, éppen mert konkrét fejtegetések, jobban megvilágítják az első és a második fok minőségi különbségét. „Az általános erkölcsi lényegek tehát a szubsztancia mint valami általános és a szubsztancia mint egyes tudat; általános való-

[90] Uo., p. 330. — [uo., p. 227.]

ságuk a nép és a család... Az erkölcsi világ e tartalmában elértnek látjuk azokat a célokat, amelyeket a tudat előző, szubsztancia nélküli alakjai tűztek ki maguknak; amit az ész csak tárgynak fogott fel, öntudattá lett, s amit ez csak önmagában tartalmazott, mint igazi valóság létezik. — Amit a megfigyelés készen találtnak tudott, amelyben eszerint nincs része az énnek, itt készen talált erkölcs, de olyan valóság, mely egyúttal tette és műve a találónak."[91] És ehhez kapcsolódik Hegel részletes bírálata egész sor korábban kifejtett „tudati alak" fölött, amennyiben a most elért fokot — logikájának terminológiájával — az előző fok igazságaként ábrázolja.

Most tehát az emberiség valóságos történelmével állunk szemben, noha Hegel a Fenomenológia sajátos feladatainak megfelelően itt sem in extenso fejti ki az egész történelmet, hanem kiemeli a történelemnek azokat a nagy válságait és fordulópontjait, amelyek az ember nembeli tapasztalatában, az emberi nemnek és önmagáról alkotott tudatának fejlődésében valóban korszakokat teremtettek. Ennek alapján ez a szakasz a következőképpen tagolódik:

„A. Az igazi szellem. Az erkölcsiség." (Az ókori társadalom és felbomlása.)

„B. A magától elidegenedett szellem. A műveltség." (A polgári társadalom kialakulása, az ideológiai válság a felvilágosodásban és a francia forradalom világválsága.)

„C. Az önmagában bizonyos szellem. A moralitás." (Hegel utópiája a Napóleon uralkodása alatti Németországról. A német klasszika költészete és filozófiája, mint a napóleoni korszaknak, a világválság megoldásának legmagasabb rendű ideológiai formája.)

Most tehát annak a problémának az összefoglaló bemutatása előtt állunk, amely Hegel gondolkodásában középponti helyet foglal el a frankfurti válságkorszak óta: a modern polgári társadalom kialakulásának problémája. Azt kell megmutatnunk, hogy egyrészt hogyan bomlott fel szükségszerűen az antik társadalom; másrészt hogyan alakult ki az antik társadalom felbomlásából a polgári társadalom formáinak ellentmondásossága mint az emberiség fejlődésének magasabb foka; és végül hogyan véli megtalálni Hegel e polgári társadalom ellentmondásainak „megbékélését". Itt is sok olyan probléma merül fel, melyet Hegel a maga módján már korábbi műveiben felvetett és megoldott. Ezekre az ismert mozzanatokra most sem térünk ki részletesebben, csupán azt emeljük ki, ami a Fenomenológia sajátos módszertanára különösképpen jellemző, valamint az új eredményeket, amelyek ebből az új kérdésfeltevésből adódnak.

Ami a Fenomenológiában új, az főként a „külsővé-válás" dialektikájára vonatkozik. Igaz ugyan, hogy filozófiájának ezzel az oldalával jénai tevé-

[91] Uo., p. 343. — [uo., p. 235—36.]

kenysége kapcsán egyre jobban megismerkedtünk, de a Fenomenológia Hegelnek az a műve, amelyben a „külsővé-válás" az egész dialektika középponti, előrevivő fogalmává vált. Eszerint tehát a második szakaszban — magasabb fokon és módosult formában — megismétlődik az első rész fejlődési folyamata. Akkor a fejlődés a tudatnak egy tőle teljesen idegen tárgyi világhoz való közvetlen kapcsolatától haladt ama derengő belátás felé, hogy a társadalmi tárgyiasságnak a „külsővé-válás"-ban van az objektív alapja. Most is a közvetlenségtől halad az út a kiteljesedett „külsővé-válás" felé.

De ezen a fokon mindkettő teljesen mást jelent: valami objektívet. A közvetlenség itt az ókor emberének objektív kapcsolata a demokratikus városállamok közösségével. Tehát a közvetlenség dialektikus felszámolása, a tőkés társadalom kiteljesedett „külsővé-válása" felé vezető út immár nem elsődlegesen tudati folyamat. Ellenkezőleg, ez az út azoknak a társadalmi formáknak az objektív társadalmi felszámolása, amelyek az antik városállamokat konstituálták, a fejlődésnek az a bonyolult és egyenlőtlen útja, amely a római birodalmon és a középkoron át a modern polgári társadalom kialakulásához vezetett. Ezt a programot Hegel szintén e szakasz bevezető megjegyzéseiben mondja ki. A görög világot úgy közelíti meg, mint az erkölcsiség igazi megtestesülését, de egyszersmind belátja azt a szükségszerűséget, hogy ennek a világnak fel kell bomlania, átadván a helyet a modern polgári társadalom más, magasabb, „külsővé-vált" világának: „A szellem, amennyiben a közvetlen igazság, egy nép erkölcsi élete; az egyén, mely világ. A szellemnek túl kell mennie annak a tudatán, ami közvetlenül, meg kell szüntetnie a szép erkölcsi életet s alakok során át el kell jutnia önmagának a tudásához."[92]

A görög világ szép és közvetlen erkölcsiségének ábrázolása (itt és a harmadik szakaszban) Hegel szépírói teljesítményeinek egyik csúcspontja. Minthogy azonban már többször és kimerítően elemeztük az ókori társadalomról és e társadalom bukásáról alkotott hegeli felfogás összes főbb problémáját, talán nem szükséges még egyszer kitérnünk rájuk. Mindössze néhány észrevételt kell tennünk az ókor bukásáról, a szellem megjelenésének azokról a formáiról, amelyeken keresztül Hegel megrajzolja az immár „külsővé-vált" egyéniség keletkezését a római birodalomban. Ez nemcsak tárgyilag visz közelebb a Fenomenológia gondolatmenetéhez, hanem ugyanakkor alkalmas arra is, hogy konkrét példák kapcsán megvilágíthassuk a különbséget az első fok, a „szubjektív szellem" foka és a most elért objektív fok között.

Emlékezzünk vissza rá, hogy annak idején az „uralkodásból és szolgaságból" keletkeztek a sztoikus és szkeptikus filozófiának és később a „boldogtalan tudatnak" (kereszténység) a „tudati alakjai". Most Hegel ugyanazt a folyamatot az objektív társadalmi oldalról írja le. A görög társadalmi állapot, mint tudjuk, a közvetlen erkölcsiség állapota volt. Hasonlóképpen

[92] Uo., p. 330. — [uo., p. 227.]

tudjuk azt is, hogy ebből az egyén és a társadalom között miféle kölcsönös kapcsolat adódott: az ember szép és harmonikus fejlődése, amely az ember és a társadalom közvetlen harmóniájából következett, de amelyben az emberi személyiség először csak magábanvalóan, közvetlenül, nem külsővévált formában volt jelen. A személyiség mindenfajta fejlődése (gondoljunk csak az önzés imént említett problémájára) szükségképpen bomlasztóan, rombolóan hat erre a társadalomra.

Ebből a bomlási folyamatból alakul ki Hegel történelemfelfogása szerint a római birodalom: a közvetlen erkölcsiséget felváltja az elvont jogrendszer. Aki az eddigiekben nyomon követte Hegel társadalmi nézeteit, nem lepődik meg rajta, hogy e levezetés objektivizmusa Hegelnél olyan formát ölt, amelyben a jogi elem alkotja a döntő mozzanatot. És különösképpen itt, ahol Hegel a „külsővé-válás" legelső és ezért legegyszerűbb és legelvontabb formáját akarja ábrázolni, koncepciójának természetes velejárója, hogy a jogi elem lesz a „külsővé-válás" „egyszerű fogalma", és ez az „egyszerű fogalom" csak a modern tőkés értelemben vett gazdasági fejlődés révén jut el valóságos kibontakozásához, ahhoz, hogy konkrét mozzanatok gazdag rendszerévé tagolódjék.

Ilymódon tehát kialakul az új társadalmi állapot, és benne szükségszerűen felnő az új, külsővé-vált szubjektum. Hegel így ír erről: „Azzal, hogy az általános atomokra, az abszolút sok egyénre forgácsolódott szét, ez a halott szellem olyan egyenlőség lesz, melyben mindenki mint minden egyes, mint személy szerepel... Láttuk, hogy az erkölcsi világ hatalmai és alakjai elsüllyednek az üres sors egyszerű szükségszerűségében. Ez az ő hatalmuk nem más, mint a maga egyszerűségében önmagát reflektáló szubsztancia; de a magában reflektálódó abszolút lényeg, épp az üres sorsnak ama szükségszerűsége, nem egyéb, mint az öntudat énje." Ez az új állapot a római társadalom, az elvont jog uralkodása: „ez az elismertség a (a lényeg — *L. Gy.*) szubsztancialitása; de emez azért az elvont általánosság, mert tartalma ez a merev én, nem a szubsztanciában feloldott én. — A személyiség tehát itt kilépett az erkölcsi szubsztancia életéből; a személyiség a tudat valóban érvényes önállósága."[93]

Ezek után nagyon érdekes, hogy Hegel ebben az összefüggésben milyen formában tér vissza az első szakasz megfelelő „tudati alakjaira", a sztoicizmusra és a szkepticizmusra. (És különösen érdekes, hogy ebben az összefüggésben nem is említi a „boldogtalan tudatot".) Hegel annyira egyértelműen mondja ki véleményét, hogy ez nem szorul semmiféle részletesebb kommentárra. Elöljáróban pusztán arra az alapgondolatra utalunk, hogy Hegel erőteljesen aláhúzza az említett ideológiai formák és a római jog uralkodásának (azaz: a római birodalom társadalmi állapotának) jelentése közötti tartalmi egyenlőséget és erre vonatkozóan kiemeli, hogy az utóbbi a valóságot kép-

[93] Uo., p. 360. — [uo., p. 246—47.]

viseli, az előbbiek pedig pusztán szubjektív vélemények erről a valóságról. „Ami a sztoicizmus számára csak az absztrakcióban volt a magában való, most valóságos világ... csak (a sztoicizmusnak — *L. Gy.*) a valóságból való menekülése által érte el a tudat az önállóság gondolatát; azáltal feltétlenül magáért való, hogy lényegét nem köti valamilyen létezéshez, hanem fel akar adni minden létezést és egyedül a tiszta gondolkodás egységébe helyezi lényegét. Ugyanezen a módon a személy joga sincs kötve sem az egyénnek mint olyannak gazdagabb vagy hatalmasabb létezéséhez, sem pedig egy általános eleven szellemhez, hanem inkább elvont valóságának tiszta eggyéhez van kötve vagy hozzá mint öntudathoz általában."[94]

Még világosabban felszínre jut ez az összefüggés, amikor Hegel rátér a szkepticizmusra s ezt párhuzamba állítja a jogállapot szükségszerű formalizmusával. Itt ugyanis rámutat arra, hogy mindkettő mögött egy másik, reálisabb hatalom, a társadalmi fejlődés hatalma áll; hogy mindkettő csupán kifejezési formája egy felbomló világállapotnak, amelyben a későbbi, a modern polgári társadalom építőkövei még csak negativitásukban váltak hatékonyakká. Még nem alkotnak összefüggő, öntörvényű, öntörvényűen mozgó rendszert, az emberek társadalmi gyakorlatában az emberek „külsővé-vált" kapcsolatainak rendszerét; úgy jelennek meg tehát, mint egy ismeretlen, véletlenszerű és önkényes társadalmi hatalom kifejezési formái.

„Mert amit az abszolút lényegnek tartanak, az az öntudat mint a személy tiszta üres eggye. Ezzel az üres általánossággal szemben a szubsztancia a teljesülés és a tartalom formáját mutatja, s ez a tartalom teljesen szabadjára van eresztve és rendezetlen; mert már nem létezik az a szellem, amely leigázta és egységében összetartotta. — A személynek ez az üres eggye ennélfogva realitásában véletlen létezés s lényeg nélküli mozgás és cselekvés, amely nem jut állandósághoz. Miként a szkepticizmus, a jog formalizmusa is így, fogalmából kifolyólag nélkülözi a sajátos tartalmat; készen talál egy változatos fennállást, a birtokot, s mint amaz, reányomja ugyanazt az elvont általánosságot, miáltal a birtokot tulajdonnak nevezik. Míg azonban az így meghatározott valóságot a szkepticizmusban általában vett látszatnak nevezik, s csak negatív értéke van, a jogban pozitív az értéke... Mind a kettő ugyanaz az elvont általános; az igazi tartalom, vagyis az enyémnek a meghatározottsága — akár a külső birtoké, akár pedig a szellem és jellem belső gazdagságáé vagy szegénységéé — nem foglaltatik benne az üres formában és nincs köze hozzá. Külön hatalomé tehát, amely más, mint a formális általános: a véletlen és az önkény hatalmáé. — A jog tudata ezért magában a valóságos érvényességében inkább realitásának elvesztését és teljes lényegtelenségét tapasztalja; a megvetés kifejezése egy egyént így nevezni: ez a személy."[95] És Hegel a továbbiakban kifejti, hogy az élet privatizálódása

[94] Uo., p. 361. — [uo., p. 247.]

[95] Uo., p. 361. sk. — [uo., p. 247—48.]

— az összes ember átváltoztatása a jog elvont szubjektumává, pusztán gazdálkodó „burzsoává" — karöltve halad mindenfajta közélet teljes hanyatlásával, a római császárok mind teljesebb zsarnokságával. Már a természetjogról írott tanulmányból ismerjük ezt az ábrázolást, amelyet Hegel itt is a tipikus zsarnokoknak, a „világ urának" rövid jellemzésével intéz el.

Itt tehát a „külsővé-válás" első, kezdetleges, elvont formájával állunk szemben. Hegel történelemfilozófiai periodizációja most is és később is az, hogy a római birodalmat a modern kapitalizmus ilyen elvont előfutárának tekinti, a középkort pedig, mint a szellem fejlődésének mellékes epizódját, futólagosan tárgyalja. Ez a folyamat azért szükségszerű, mert a hegeli koncepcióban az ember társadalmi lényege nem lehet természetadta, közvetlen valami. A görög demokrácia tehát, amely szép megtestesítője az effajta természetadta közvetlenségnek, magában hordja széthullásának belső szükségszerűségét. A szubjektumnak mindinkább külsővé kell válnia, el kell idegenednie azáltal, hogy egyre gazdagabb társadalmi kapcsolatokra lép, hogy munkájával, a maga egyéni, önző „tevékenykedésével" e társadalmi viszonyok azonos szubjektum-objektumává teszi magát, és e fejlődés folyamán — mialatt objektíve kibontakozik a társadalmi meghatározások gazdagsága, a modern gazdasági rendszer zártsága és öntörvényűsége —, „külsővé-válásának" tetőpontján fokozatosan felismeri önmagát mint a társadalmi gyakorlatnak ezt az azonos szubjektum-objektumát.

A Fenomenológia alapját képező általános filozófiai folyamat: a szubsztancia gazdagságának elragadása a szubjektum által (lásd 474. old.) itt ennek a folyamatnak a leírásában nyeri el legtisztább és legvilágosabb alakját. Felszínre kerülnek ebben a leírásban azok a lényegi meghatározások is, amelyekről Marx ismételten kimutatja, hogy benne foglaltatnak a „külsővé-válás" misztifikált hegeli ábrázolásában. Mert ebből a hegeli leírásból éppúgy hiányzik a természet ábrázolása, amelyet — mint erre Feuerbach helyesen rámutatott — Hegel a szellem puszta külsővé-válásának, az összefüggések tisztán idealista fejtetőre állításának tekint (lásd 291. old.), mint ahogy hiányzik a „külsővé-válás" elméletének vallási misztifikáló oldala, nevezetesen a külsővé-válás visszavétele a szubjektumba, és ugyanakkor ebben a szakaszban még nem merül fel részletesen — épp csak a végén — a tárgyiasságnak általában mint a „külsővé-válásnak" a megszüntetése sem. Itt tehát a szubjektum külsővé-válása úgy jelenik meg, mint az emberi nem társadalmi tevékenysége; e tevékenység révén a társadalomban kialakul a magateremtette objektivitás, amely a szubjektum társadalmi tevékenységéből meríti életerőit, s mialatt mind gazdagabbá, szövevényesebbé, átfogóbbá válik, a szubjektum szemszögéből elfoglalja a korábbi élettelen szubsztancia helyét. Egyszóval: miközben a szubjektum önmagától teljesen elidegenedik, elméletileg és gyakorlatilag a szubsztanciával azonosként ismeri fel magát.

A világtörténelem hegeli periodizációjának valódi értelmét csak ebből a filozófiai koncepcióból kiindulva érthetjük meg; csak ennek alapján láthatjuk be viszonylagos jogosultságát: a történelem menetét a modern polgári

társadalom keletkezéstörténetére összpontosítja. Említettük már, hogy Hegel nagyon sietősen átsiklik a középkoron. Néhány megjegyzésben vázolja a hűbérurak kapcsolatát a középkori fejedelemmel. Sokkal jobban érdekli a feudális rendszer felbomlása, s számára most is, akárcsak az alkotmányról szóló írásában, a feudalizmus felbomlásának és az abszolút monarchia kialakulásának francia típusa jelenti e fejlődés klasszikus formáját.

Egyáltalában nagyon szembeötlő a Fenomenológiában Hegel történelemfilozófiai orientálódása a francia fejlődésre. Görögország és Róma mellett, melyeknek reális történelemfilozófiai esszenciáját ebben a részben tüzetesen tárgyalta, csak a francia fejlődés lép előtérbe, csak ez olyan, hogy a filozófia számára az egész modern fejlődést a maga tiszta formájában képviselheti. A Fenomenológia tehát a feudalizmus felbomlásától egészen a francia forradalomig kizárólag francia talajon mozog. És egyedül Franciaországot említi akkor is, amikor az ideológiai küzdelmekről van szó: a felvilágosodás harca a vallással itt éppúgy francia talajon, francia formák között zajlik, akár a korszak társadalmi és politikai küzdelmei. Az egyetlen író, akit Hegel ezekben a fejtegetésekben név szerint nem említ ugyan, de szó szerint idéz: Diderot.

Az államhatalom és a gazdagság ellentéte és dialektikája az a fenomenológiai forma, amelyben a francia abszolutizmus belső harcai játszódnak. Hegel lefesti, hogyan süllyednek udvaroncokká a királyság egykor önálló vazallusai, hogy lesz a nemesség „nemeslelkű tudatából" (újra csak célzás Montesquieu-re) a fejedelemnek szóló puszta hízelkedés. Ez a folyamat egyszersmind az „államhatalomnak" a „gazdagságba" való átmenete, amellyel a korábbi fokon idegenül és ellenségesen állt szemben.

A Fenomenológia különös ábrázolásmódjából itt az abszolút monarchia fokozatos elpolgáriasulásának folyamata bontakozik ki. És ezzel kapcsolatban megint nagyon jellemző Hegelre, hogy miként korábban — a természeti állapottól a civilizációba való átmenet kapcsán — a szolga munkájában látta azt az utat, amelyen a szellem öntudatra ébred, most meg a polgári „gazdagságban" és nem az abszolút „államhatalomban", nem a feudális „nemeslelkű tudatban" fedezi fel a szubjektum útját a magáértvalóság felé, a szubsztanciának szubjektummá való átváltoztatása felé, és ebben látja a valóságos, a történelmileg haladó elidegenedés hordozóját. „A gazdagság már magában foglalja a magáértvaló-lét mozzanatát."[96]

E forradalmasodás döntő ideológiai tartalma a felvilágosodás harca a vallással. Hegel történelmi koncepciójának teljesebb megértése végett elöljáróban azt kell mondanunk, hogy a felvilágosodás — Hegel szerint — a polgárosodó abszolút monarchiák belső ellentmondásaiból keletkezik, s a felvilágosodás vallásellenes ideológiai harcának beteljesedését Hegel gazdaságilag a kibontakozott tőkés társadalomban és e társadalom ideológiájában, politikailag pedig a francia forradalomban rajzolja meg.

[96] Uo., p. 388. — [uo., p. 265.] Emlékeztetjük az olvasót a pénznek mint énnek a meghatározására. (Realphilosophie, Band II., p. 257.)

Ami mármost a felvilágosodás vallásellenes harcát illeti, szembetűnő, milyen rosszul jár ebben a „hit" (Hegel mindenütt így nevezi a vallást, mint valamely „világ alakját"). Hegel itt kizárólag a felvilágosodásban mutat ki valóságos tartalmakat, valódi gondolatgazdagságot. Igaz ugyan, hogy akárcsak Frankfurtban, itt is bírálja a felvilágosodást, amikor a szemére veti, hogy a vallást a nép tudatos becsapásának tekinti. Tiltakozik e felfogás ellen, de nem a vallás tartalmi igazságának a nevében, hanem a historizmus nevében, azt vallva, hogy az emberiség fejlődésének meghatározott fokain az ideológiai formák történelmileg szükségszerűek. „Ha feltették azt az általános kérdést: szabad-e ámítani egy népet, erre valójában azt kellene felelni, hogy a kérdés helytelen; mert e tekintetben lehetetlen egy népet ámítani. — Sárgaréz arany helyett, hamis váltó valódi helyett itt-ott talán eladható, vesztett csatát mint megnyertet lehet sokaknak mesélni, s egyéb hazugságokat érzéki dolgokról és egyes eseményekről egy időre hihetővé lehet tenni; de ama lényről való tudásban, amelyben a tudatnak megvan a közvetlen bizonyossága önmagáról, egészen elesik az ámítás gondolata."[97]

De hogy milyen keveset nyert a vallás ezzel a védelemmel, azt mutatja Hegel egyik korábbi kijelentése, amely a vallás jellemzésében csaknem a feuerbachi kritikát súrolja: „Épp ebből a szempontból a felvilágosodás helyesen határozza meg a hitet, amikor azt mondja róla, hogy az, ami a hit szerint abszolút lény, valójában a hit saját tudatának léte, saját gondolata, a tudat által létrehozott valami. Ezzel a felvilágosodás tévedésnek nyilvánítja a hitet és ugyanarról szóló kitalálásnak, ami a felvilágosodás."[98]

Jóval fontosabb ennél magának a felvilágosodásnak a tulajdonképpeni fejlődése. Már Hegel korábbi jénai írásaiból tudjuk, hogy a felvilágosodás filozófiáját ama nagy válság tünetének tekintette, amely azután a francia forradalomban érte el tetőfokát. A Fenomenológia sokkal élesebb és részletesebb képet fest erről a válságról és e válság hegeli felfogásáról. Amikor a feudalizmus átváltozik abszolút monarchiává, az abszolút monarchia pedig polgáriasul, akkor Hegel szerint a társadalom teljesen átrétegződik; ezt itt úgy ábrázolja, hogy átmennek egymásba a különböző, első pillantásra egymással ellentétes „alakok", azok az alakok, amelyekben kifejezésre jut, hogy az eddigi normális nézetek minden alapja, a társadalmi erkölcsiség minden mostanáig kifejlődött formája szemmel láthatóan megrendült, hogy ezek a formák viszonylagossá válnak, átfordulnak saját ellentétükbe.

Korábban már említettük a megelőző fejlődési folyamatok egynémelyikét, így például a feudális nemesség átalakulását udvari nemességgé, vagy azt, hogy a pénz hatalma, amelyet a polgárság képvisel, áthatja az összes állami szervet és intézményt. Az erkölcsiség felbomlása ebben az átmeneti korszakban fenomenológiailag tehát abban jelentkezik, hogy a „nemeslelkű" és az

[97] Uo., p. 416. — [uo., p. 283—84.]
[98] Uo., p. 413. sk. — [uo., p. 282.]

„alantas" stb. tudat átmegy egymásba, és mi — a filozofikus olvasók — világosan látjuk a morális állásfoglalások e típusainak dialektikus egymásbaátmenését.

A „szétszakított tudat", ennek az átmeneti válságnak gondolatilag legfejlettebb terméke az, amely felfogja ezt az általános, uralkodóvá vált viszonylagosságot. Az „alakokat" és azt, amit ezek az alakok társadalmilag-morálisan képviselnek, ez a tudat már nem úgy látja, mint magábanvalóan lejátszódó folyamatokat, amelyek átmennek egymásba, hanem eljut odáig, hogy tisztázza és belássa a valóságos történéseket. E folyamatban saját szétszakítottságának folyamatát látja, önmagát e folyamat tudatos tetőpontjának, azt pedig, hogy tudatosította e folyamat dialektikáját, úgy tekinti, hogy maga a folyamat öntudatra jutott. „A szétszakítottság nyelve pedig a műveltség ez egész világának tökéletes nyelve és igazi egzisztáló szelleme. Ez az öntudat, amelyet megillet az elvetemültségét elvető felháborodás, közvetlenül az abszolút önmagával való azonosság az abszolút szétszakítottságban, a tiszta öntudatnak önmagával való tiszta közvetítése... A *magáértvaló-létnek* az ő *magáértvaló-léte* a tárgya, úgy, mint valami teljességgel *más* s egyúttal éppoly közvetlenül mint *önmaga*, — ő maga mint valami más, nem mintha ennek más tartalma volna, hanem a tartalom ugyanaz az én az abszolút ellentétességnek és tökéletesen sajátos közömbös létezésnek a formájában. — Itt tehát a műveltség e reális világának a magát a maga igazságában és *fogalmában tudó* szelleme van előttünk."[99]

Az alapgondolatok Hegelnek ezekben a fejtegetéseiben nem teljesen újak a számunkra. Hegel már a Különbségben úgy beszélt a műveltségről, mint a szétszakítottság világáról, de ugyanakkor úgy jellemezte, mint az igazi filozófiához vezető út válságokkal terhes, de szükségszerű átmeneti pontját. Azt is többször hangsúlyozta, hogy a dolog lényegébe leszálló szkepticizmusban, amennyiben felismeri a különböző tárgyak és fogalmak viszonylagosságát, benne rejlik az igazság mozzanata; és ez a mozzanat elvezethet az ellentétek mozgalmas egységébe való dialektikus bepillantáshoz.

Hegel ezeket a gondolatokat belefoglalja a „külsővé-válás" általános társadalmi és filozófiai keretébe. A „külsővé-válás" nagymérvű kibontakozásával felbomlanak az emberi társadalom közvetlen kötöttségei, elveszítik természetadta szilárdságukat, többé nem nyugszanak közvetlenül önmagukon, és belesodródnak a keletkező új kapitalista társadalom dialektikus forgatagába, amelynek a „külsővé-válás" a lényege. De a „külsővé-válás" nem külsődleges folyamat, amelyen a szubjektum — lényeges átalakulás nélkül — keresztülmehet. A primitív fokokon a „külsővé-válás" tudattalanul megy végbe. Következményei úgy törnek rá a tudatra, mint valami külsődleges, meg nem értett végzet. A magasabb fokokon viszont, amelyeket Hegel szemében éppen ez az önmagát tudó szétszakítottság képvisel, a szubjektum

[99] Uo., p. 391. sk. — [uo., p. 267—68.]

bepillantást nyer abba az objektív mozgásba, amely előteremtette a valóságnak ezt a jellegzetességét és egyúttal a szubjektum saját jellegét is.

Néhány évvel „A szellem fenomenológiájá"-nak megírása előtt Goethe felfedezte Diderot zseniális kéziratát, a „Rameau unokaöccsé"-t és jegyzetekkel ellátott fordításban kiadta németül. Goethe és Hegel rokonlelkűségének újabb bizonyítéka, hogy Hegel a legelsők között ismerte fel ennek a mesterműnek költői, gondolati és társadalmi jelentőségét. Semmi esetre sem lehet véletlen, hogy Diderot dialógusa az egyetlen modern mű, amelyet Hegel a Fenomenológiában idéz.

De Hegel egy igen fontos tekintetben még Goethénél is messzebbre lát. Mert Hegel szemében Diderot dialógusa nemcsak olyan remekmű, amely felülmúlhatatlanul jellemzi korát, hanem a felvilágosodásnak az a jelensége, amelyben már tudatosan előtérbe lép a *dialektika*. Hiszen a „külsővé-válás" filozófiai jelentősége, mint tudjuk, Hegel szerint éppen az, hogy csak rajta keresztül juthat kifejezésre a dialektikának az a különös formája, amelyhez Hegel gondolkodása már a frankfurti korszak óta közeledett. És ugyanabban az időben, amikor saját dialektikáját merev elutasítással szembeállítja a fichtei és schellingi dialektikával, Diderot dialógusában a maga valódi és igazi rokonát és előfutárát ismeri fel. (Mellesleg Marx és Engels Diderot remekművének értékelésében tökéletesen egyetértettek Hegellel; Engels ebben a műben és Rousseau-nak az egyenlőtlenségről írott értekezésében látja a dialektika első nagyszabású modern jelentkezését.)

Diderot dialógusában a Fenomenológia számára különösen az a fontos, hogy Diderot nem elvont filozófiai megfontolásokból szűri le dialektikáját, hanem kora morális problémáinak eleven feldolgozásából. A dialógust ez teszi alkalmassá arra, hogy Hegel bemutassa rajta saját történelemfilozófiai alapgondolatát, hogy tudniillik a dialektika mint a szubjektív tudat tulajdona egyben a társadalmi élet terméke és nem csupán egyfajta elvont filozófiai gondolkodás eredménye. A filozófiának mint az emberi gondolat legmagasabb rendű összefoglalásának, Hegel szemében — mint látni fogjuk — semmiképp sem az a feladata, hogy új tartalmakat eszeljen ki; eredeti és tulajdonképpeni funkciója az, hogy elrendezze és tisztázza mindazt, amit maga a társadalmi fejlődés létrehozott, hogy ilymódon tiszta és hamisítatlan formában előtűnhessék e fejlődés legnagyobb törvényszerűsége: a dialektika.

A felvilágosodás jellemzése során Hegel éppen Diderot dialógusának a segítségével szemlélteti azt a felfogását, hogy a tudatban a társadalmi-morális folyamatnak mint dialektikának az önmegismerése szükségszerűen jön létre, éspedig abban a formában, hogy az emberek betekintést nyernek magába az életbe, vagyis még nem a filozófia tudatos formájában. Hegelnek azok a fejtegetései, amelyek Diderot művének módszertani és gondolati kivonatát tartalmazzák és bevezetik azokat a részleteket, amelyeket Hegel Diderot-ból idéz, olyannyira lényegi fordulópontot jelentenek az emberi tudat fenomenológiai fejlődésében, hogy kénytelenek vagyunk részletesen idézni őket. E fordulópont mibenlétére fény derült saját korábbi vizsgálódásaink-

ból és Hegel nemrég idézett szavaiból: a fenomenológiai „alakok" eddig objektív dialektika tárgyai voltak, most a dialektika szubjektívvé vált, a „külsővé-vált" szubjektum tudatosította a „külsővé-válás" egész dialektikáját: „Ez a szellem a valóságnak és a gondolatnak ez az abszolút és általános megfordítása és elidegenedése; a tiszta műveltség. Amit ebben a világban tapasztalunk, az, hogy sem a hatalom és a gazdagság valóságos lényegeiben, sem meghatározott fogalmaikban — a jóban és rosszban, vagy a jó és rossz tudatában, a nemes és aljas tudatban — nincs igazság; hanem ezek a mozzanatok átfordulnak egymásba, s mindegyik ellentéte önmagának. — Az általános hatalom, amely a szubsztancia, amennyiben az egyéniség elve által saját szellemiségéhez jutott, énjét csak mint nevét fogadja, és amennyiben valóságos hatalom, inkább a hatalom nélküli lény, amely feláldozza magát. — De ez a kiszolgáltatott én nélküli lény vagy a dologgá lett én inkább a lényegnek önmagába való visszatérése; az önmagáértvaló magáértvaló-lét, a szellem egzisztenciája. — E lényegnek, a jónak és rossznak a gondolatai is éppígy megváltoznak ebben a mozgásban; ami mint jó van meghatározva, rossz; ami mint rossz, jó. Ha e mozzanatok mindegyikét mint a nemes és az aljas tudatot ítéljük meg, valójában ezek is fordítottjai e meghatározásoknak, a nemes éppoly aljas és elvetemült, mint ahogyan az elvetemültség az öntudat legműveltebb szabadságának nemességébe csap át. Formálisan tekintve, kifelé minden éppúgy megfordítottja is annak, ami magáértvalósága szerint; s viszont, valójában nem az, ami magáértvalósága szerint, hanem valami más, mint ami lenni akar, a magáértvaló-lét inkább elvesztése önmagának, s a magától való elidegenedés inkább az önfenntartás. — Tény tehát az, hogy mindegyik mozzanat általános igazságot szolgáltat egymásnak, mindegyik éppannyira elidegenedik önmagában, mint ahogy beleformálja magát ellentétébe s azt ilymódon megfordítja. — Az igazi szellem azonban az abszolút módon elválasztottaknak épp ez az egysége, és éppen maguknak az én nélküli szélsőségeknek szabad valósága révén jut mint közepük egzisztenciára ... Ez az ítélés és beszéd tehát igaz és legyőzhetetlen, míg maga legyőz mindent; az, ami egyedül valóban fontos ebben a reális világban. E világ minden része ahhoz jut benne, hogy kimondják szellemét, vagy hogy szellemmel beszélnek róla és megmondják, hogy micsoda. — A becsületes tudat (a metafizikus gondolkodás a morál területén — *L. Gy.*) minden mozzanatot maradandó lényegiségnek vesz s valójában műveletlen gondolatnélküliség, mely nem tudja, hogy így épp a fordítottját teszi. A szétszakított tudat viszont a megfordításnak, mégpedig az abszolút megfordításnak tudata; benne az a fogalom az uralkodó, amely összehozza azokat a gondolatokat, amelyek a becsületesség számára nagyon távol esnek egymástól, ezért ennek a tudatnak a nyelve szellemes."[100]

Ezeket a fejtegetéseket azért kellett ennyire részletesen idéznünk, mert

[100] Uo., p. 392. sk. — [uo., p. 268—69.]

a nembeli tapasztalat hegeli kifejtésének útján azt a pontot jelölik, ahol a dialektika immár teljes tisztaságában előtérbe kerül. Márpedig a hegeli történelemfilozófia szempontjából kimagasló jelentősége van, hogy a dialektikának ez a jelentkezése nemcsak magának az életnek egyik mozzanata, hanem a társadalmi és személyes élet tőkés külsővé-válásának és elidegenedésének a terméke; hogy tehát az öntudat csak ebben az elidegenedésben juthat el a maga valóságos megismeréséhez, önmagának mint az objektív valóság elemének és részének a megismeréséhez.

Ehhez csatlakozik még az a jelentős mozzanat, hogy Hegel szerint éppen a felvilágosodás filozófiájában és költészetében jelentkezik a dialektikának ez a tudatossá-válása. Persze a felvilágosodásban jelentkező dialektika még nem egyezik meg teljesen azzal, amit Hegel a dialektika kiteljesedésének tekint. Aki figyelmesen olvassa az imént idézett fejtegetéseket, az látja, hogy ez a dialektika tartalmazza ugyan a szembenálló meghatározások egymásbaátmenésének mozzanatát, de nincs meg benne a dialektikus szintézis. Az ellentétek szakadatlanul átmennek egymásba s ezzel leleplezik a tárgyak merev lényegiségéről, önmagukkal való elvont azonosságáról alkotott metafizikus képzetek semmisségét. Ámde az ellentétbe való eme szakadatlan átmenésnek semmiféle iránya nincs. Az ellentétek egymásba-átmenésének perpetuum mobiléje ez.

De éppen ez magyarázza, hogy a tőkés társadalom lényegének dialektikus ábrázolása itt adekvátabb abból a szempontból, amely a jelen vizsgálódás középpontjában áll, a társadalmi morál szempontjából, mint ott, ahol ezeket az ellentéteket Hegel magasabb egységre hozza, „megbékélteti". De másrészt világosan látható az is — erről a problémáról már volt szó az „erkölcsi szférában lejátszódó tragédia" kapcsán —, hogy az ilyen dialektika, mely nem irányul semmiféle haladásra, semmiféle továbbfejlődésre, nem volna képes összefüggésében, haladó voltának alapvető vonalában megrajzolni az egész emberiség fejlődéstörténetét. Ez olyan ellentmondást szül Hegel gondolkodásában, amelyre még többször vissza kell térnünk.

De ebben a részletben nemcsak arról van szó, hogy az emberi gondolkodás általában eljut a dialektikus tudatosság fokára, hanem arról is, hogy ez az ideológiai öntudatossághoz való áttörés milyen konkrét társadalmi összefüggésben, milyen történelmi helyzetben, milyen ideológiai küzdelmek során következik be. S itt újból ismételnünk kell, hogy Hegel ezt az egész időszakot egyrészt az emberi történelem fontos, válságokkal terhes átmenetének, sőt legdöntőbb válságának tekinti és mint ilyet jellemzi. Másrészt a „szétszakított tudat" dialektikája nemcsak e válság egyik kifejezője, hanem egyszersmind az emberi szellem döntő fegyvere a „hit" ellen vívott harcában.

Ebben az összefüggésben Hegel kiemeli e gondolatok ellenállhatatlan erejét. Az egész kifejtés annak a győzelemnek a jegyében áll, amelyet a felvilágosodás a vallás felett aratott. A vallás lépésről lépésre kiűzetik évezredes pozícióiból, és a földi dolgok, az emberek és társadalmi kapcsolataik, az emberi tudat és a dolgok immanens mozgásának dialektikája — az emberi

gyakorlat kibontakozásának tere — meghódítja az ideológia minden területét, amelyet korábban vallási tartalmak töltöttek be. „A hit ezzel elvesztette azt a tartalmat, amely kitöltötte elemét, s beleroskad a benne levő szellem tompa működésébe. Kiűzték országából, vagyis ez az ország ki van fosztva, mert minden megkülönböztetését és kiterjedését az éber tudat ragadta magához, s részeit mind a földnek igényelte és adta vissza mint tulajdonát."[101]

Persze Hegel itt bizonyos fenntartásokkal él, de ezek a későbbi fejlődésre, az „abszolút szellem" szférájára vonatkoznak, ahol, mint látni fogjuk, a vallásnak egészen más szerep jut osztályrészül. Azok a fenntartások tehát, amelyek a felvilágosodásnak a vallás feletti ellenállhatatlan diadalára vonatkoznak, csupán előkészületei a következő fokra való átmenetnek. Itt, a kialakuló új szellem válságának a területén, ahol a szellem kiteljesedett „külsővéválása" révén valóságosan eljut önmagához, a felvilágosodás ellenállhatatlansága Hegel szemében történelmileg szükségszerű, haladó tény.

E szakasz következő fejezetének címe: „A felvilágosodás igazsága". A dialektikus fejlődésnek ez az igazsága — vagy, általános hegeli terminológiával élve: ez a magasabb foka — a kibontakozott kapitalista társadalom. A Fenomenológia első szakaszában már találkoztunk vele. Ott, az egyéni tudat szemszögéből nézve, mint „szellemi állatvilág", mint az önzés világa jelent meg. Emellett persze a társadalmi mozgásnak — az egyéni szubjektum előtt ismeretlen — magábanvalójában már érvényre jutott az önző szubjektum egyéni „tevékenykedésének" általánossága és társadalmisága. Itt, a nembeli tapasztalat magasabb fokának megfelelően, már elhangzik az objektív összefüggés, persze mindig az emberi tudatosság fejlődésével összefüggésben, szakadatlanul erre a fejlődésre vonatkoztatva. Ezért itt már a maga objektivitásában felszínre jut a „külsővé-válás" valóságos tartalma: „A g o n d o l k o d á s : d o l o g i s á g, vagy a d o l o g i s á g : g o n d o l k o d á s."[102] Ezzel az „elidegenedés" hegeli fogalma megkapta a maga tiszta formáját. Ennek a ténynek a helyes megállapítása megint csak a harmadik rész helyes megértése szempontjából nagyon fontos. Látni fogjuk ugyanis, hogy az abszolút szellem kiteljesedett önmegismerése az „abszolút tudásban" *tartalmilag* nem nyújt semmi újat ehhez a fokhoz képest.

A legnagyobb elidegenedésben ilymódon eljutottunk a legmagasabb elvonatkoztatásig: a tőkés társadalom lényegéig. Amikor Hegel most a pusztán szubjektív önzés korábbi fogalmát magasabb, objektívebb fokra emeli, ismét a felvilágosodás társadalomfilozófiájának alapvető gondolatait rendszerezi: a felvilágosodás hasznossági avagy exploitációs elméletét újítja fel olyan formában, mely immár a szubjektum számára is dialektikussá vált.

Mármost nagyon érdekes nyomon követnünk, ahogy Hegel egyrészt tovább általánosítja és objektiválja azt a dialektikát, amellyel az imént a morálfilozófia területén találkoztunk, és megalkotja belőle a tőkés társadalom

[101] Uo., p. 432. — [uo., p. 294.]
[102] Uo., p. 437. — [uo., p. 297.]

objektív mozgásának dialektikus törvényét, és ahogy másrészt s ezzel együtt levezeti belőle a „hasznosságnak" ezt az elméletét is. A dialektikus perpetuum mobile fenti koncepciójából indul ki. „Ennek az egyszerű, saját tengelye körül forgó mozgásnak szét kell bomlania mozzanataira, mivel maga csak azáltal mozgás, hogy megkülönbözteti mozzanatait... Amaz egységen kívül helyezkedve azonban nem magába visszatérő váltakozása a mozzanatoknak, a magábanvaló- és a más-számára-való- és a magáértvaló-létnek; — a valóság mint tárgy a tiszta belátás valóságos tudata számára — a hasznosság. — Bármilyen rosszul fest a hasznosság a hit vagy az érzelmesség vagy akár a magát spekulációnak nevező absztrakció előtt, amely a magábanvalót rögzíti magának, mégis a hasznosság az, amiben a tiszta belátás betetőzi realizálódását és olyan tárgya önmagának, melyet most már nem tagad meg s amely nem is az üresség vagy a tiszta másvilágiság értékével bír a számára. Mert a tiszta belátás, mint láttuk, maga a léttel bíró fogalom vagy az önmagával azonos tiszta személyiség, amely úgy különbözik önmagában, hogy a megkülönböztetettek mindegyike maga is tiszta fogalom, azaz közvetlenül nem különböző; egyszerű, tiszta öntudat, amely közvetlen egységben mind magáértvaló, mind pedig magábanvaló."[103]

Ezzel Hegel fenomenológiailag kifejti az emberek egymáshoz való viszonyát a kapitalizmusban mint az emberiség fejlődésének legmesszebbmenően külsővé-vált és ezért leghaladóbb, a szellemmel leginkább adekvát formáját. E leírás értelmében a kapitalista társadalom a dolog és az én közötti átcsapás perpetuum mobiléje. Minden ember — szakadatlan átcsapásban — egyszerre és elválaszthatatlanul mind a kettő. És a kapitalizmus perpetuum mobiléje, a hegeli dialektika eme fokának reális mintaképe csak akkor marad — reális önmozgással — maga is lendületben, ha ez a dialektika szüntelenül reprodukálódik, ha az emberek ilymódon a szubjektív hasznosságot keresve megvalósítják az objektív hasznosságot.

Ha megvizsgáljuk azokat a rendkívül elvont következtetéseket, amelyeket Hegel a hasznosság fentebb idézett elemzéseiből levon, akkor kiderül, milyen nagymértékben törekedett arra, hogy a kapitalista gazdaságtan fogalmait átültesse a dialektika nyelvére. Formálisan itt a magábanvaló-lét, a másértvaló-lét és a magáértvaló-lét egészen absztrakt vonatkozásairól van szó, de ha mélyebbre hatolunk ezeknek az elvont okfejtéseknek a tartalmi magvába, akkor észrevesszük, hogy az árukapcsolat fenomenológiai dialektikájáról van szó, amelyet Hegel mind objektív önmozgásában, mind szubjektíve, a tőkés társadalom emberének tudatára való vonatkozásában vizsgál. „Magábanvaló-léte ennélfogva nem maradandó lét, hanem közvetlenül megszűnik valami lenni a különbségében; az olyan lét azonban, melynek közvetlenül nincs támasza, nem magábanvaló, hanem lényegileg valami más számára való, ami az őt elnyelő hatalom. De ez

[103] Uo., p. 437. sk. — [uo., p. 297—98.]

a második, az elsővel, a magábanvaló-léttel ellentétes mozzanat éppoly közvetlenül eltűnik, mint az első; vagyis mint csak más számára való lét inkább maga az eltűnés, és ezzel tételezve van a magábavaló-visszatértség, a magáértvaló-lét... A tiszta belátásnak ez a természete mozzanatai kibontakozásában, vagyis ez mint tárgy fejezi ki a hasznost. Valami magábanvalósága szerint fennálló vagy dolog, ez a magábanvaló-lét egyúttal tiszta mozzanat csupán; miáltal feltétlenül más számára való, de csupán úgy más számára való, ahogyan magábanvaló is; ezek az ellentétes mozzanatok visszatértek a magáértvaló-lét oszthatatlan egységébe."[104]

Az árukapcsolat dialektikája tehát nem más, mint konkrét leleplezése annak, amit a dolog és az én dialektikus egysége takar. A hasznosság objektivitásának és szubjektivitásának kettős értelme Hegel számára az emberi gyakorlat mozgását fejezi ki, amelyben és amelynek révén bekövetkezik az embernek ez a társadalmi tárgyiasulása, a tárgyaknak ez a visszaváltozása szubjektivitássá, társadalmi vonatkozássá. A felvilágosodástól átvett hasznossági elmélet Hegel szemében azt a legmélyebb gondolati belátást jelzi, amely ezen a fokon elérhető. Adekvát megismerés és ezért — Hegel számára — a szellem önmegismerésének az elérése. De ez még nem általában a megismerésnek a végső foka, hiszen csupán ennek az állapotnak az önmegismerése és nem azé az egész fejlődésé, amely idáig és innen tovább vezet. „A hasznosban a tiszta belátás tárgya tehát e belátás sajátfogalma a maga tiszta mozzanataiban; a tiszta belátás tudata, de még nem felfogása ennek a metafizikának; ez a tudat még nem jutott el magának a létnek és a fogalomnak az egységéhez."[105]

Most, hogy eljutottunk e megismerési foknak ehhez a korlátozásához, ismét szembekerültünk a hegeli dialektika általános alapproblémájával, azzal a feltétlen szükségszerűséggel, amellyel Hegel felül akar emelkedni a tőkés társadalom puszta önmegismerésén, de amely maga után vonja azt a kényszerűséget, hogy ezt az önfelemelést részint valamiféle utópia, részint valamiféle alkalmazkodó „megbékélés" formájában hajtsa végre: a hegeli dialektikában ismét szembekerültünk mind a „kritikátlan pozitivizmusnak", mind a „kritikátlan idealizmusnak" a kényszerűségével.

Ám épp a hegeli filozófia itteni bonyolult sokértelműsége miatt feltétlenül szükséges nyomatékosan aláhúznunk, hogy a szellem önmagához való eljutásának mely fokát jelenti Hegelnél az itt elért fok. A felvilágosodás dialektikája kapcsán láthattuk és megállapíthattuk ezt a tudat oldaláról. A most

[104] Uo., p. 438. — [uo., p. 298.]

[105] Uo., p. 439. — [uo., p. 299.] Marx világosan felismerte Hegelnek ezt a kapcsolatát a felvilágosodás hasznossági elméletével. Lásd: MEGA I. 5., p. 387. [Marx/Engels: A német ideológia. MEM 3., p. 401.] Az ehhez kapcsolódó további fejtegetésekben Marx részletesen felvázolja ennek az elméletnek a történelmi fejlődését Hobbestól Benthamig.

tárgyalt fejezet zárómegjegyzéseiben Hegel a lét oldaláról közelíti meg a kérdést. Megállapítja, hogy az emberi tudat számára a Fenomenológia eddigi fokaiból éppen a világ, az evilági valóság hiányzott. Ebből a szempontból a megvalósult és kibontakozott tőkés társadalom valami teljesen újat hoz a történelembe. „Ezt a hiányzó mozzanatot a hasznosságban éri el az ember, amennyiben a hasznosságban a tiszta belátás eljutott a pozitív tárgyiassághoz; a tiszta belátás ezáltal a valóságos, magában kielégült tudat lesz. Ez a tárgyiasság alkotja mármost v i l á g á t ; igazsága lett az egész előző világnak, mind az ideális, mind a reális világnak... A hasznos tárgy, amennyiben az öntudat átlátja, s önmagának e g y e d i b i z o n y o s s á g á t, élvezetét (m a g á é r t v a l ó - l é t é t) találja benne; b e l e l á t ilymódon, s ez a belátás tartalmazza a tárgy i g a z lényegét (azt, hogy átlátott valami, vagyis m á s s z á m á r a v a l ó); e belátás tehát maga is i g a z t u d á s, s az öntudatnak éppoly közvetlenül megvan az általános magabizonyossága, t i s z t a t u d a t a ebben a viszonyban, amelyben tehát i g a z s á g, valamint jelen és v a l ó s á g egyaránt egyesül. A két világ megbékélt, s a mennyország leszállt a földre."[106]

Így hát Hegel elképzelése szerint a kapitalista valóság annak a dialektikus belátásnak felel meg, amely a társadalmi ember önmegismeréseként a felvilágosodásban jutott először szóhoz. A két mozgásnak, a reális társadalmi és az ideológiai mozgásnak a valóságos voltán és igazságán alapul, hogy feltartóztathatatlanul érvényre jutnak a valóság és a gondolat világában. De az emberi szellem feltartóztathatatlan törekvésének, amely a szellemet fejlődésének legmagasabb foka, a végletes „külsővé-válás", azaz a „külsővéválásnak" a szubjektumba való visszavétele felé viszi, van a Fenomenológiában még egy harmadik, mindennél magasabb és végletesebb „világ-alakja": a francia forradalom és az 1793-as terror. Hegel itt is elsősorban e mozgás feltartóztathatatlanságát hangsúlyozza. A kapitalizmusból és a felvilágosodásból ki kellett alakulnia a „külsővé-válás" legmagasabb formájának, az „abszolút szabadságnak", és meg kellett kezdenie diadalmenetét a világon át. „Az abszolút szabadságnak ez az osztatlan szubsztanciája a világ trónjára lép, anélkül, hogy bármilyen hatalom ellenállást fejthetne ki vele szemben."[107]

Hegelnek magára a francia forradalomra vonatkozó nézeteit már kellőképpen ismerjük. Ezekre tehát most nem szükséges részletesebben kitérnünk. Összefoglaló ismétlésképpen csupán néhány mozzanatot sorolunk fel. Hegel mindenekelőtt itt is aláhúzza, hogy a francia forradalom fordulópontot jelent a világtörténelemben, úgyhogy a forradalom után már egyetlen korábbi „alak" sem térhet vissza a régi formában. „Mindezek a meghatározások elvesztek abban a veszteségben, amely az ént az abszolút szabadságban érte."[108] A világállapot, amely ekkor kialakul, a régi világ romjaiból

[106] Uo., p. 440. — [uo., p. 299—300.]

[107] Uo., p. 442. — [uo., p. 301.]

[108] Uo., p. 449. — [uo., p. 305.] A francia forradalmat követő „elcsendesült" társadalmi világállapot tehát nem jelent Hegel szemében restaurációt, visszatérést az

emelkedik ki, ennek a világnak a megszüntetése a már ismert hegeli értelemben. Másrészt az „abszolút szabadság", a „jakobinus terror" a Fenomenológia szerint is világtörténelmileg szükségszerű: a „külsővé-válás" abszolút tetőpontja, az az átmeneti pont, ahol bekövetkezhet a külsővé-válás visszavétele a szubjektum által. „Az abszolút szabadság tehát kiegyenlítette az általános és az egyes akarat önmagával való ellentétét; a magától elidegenedett szellem, addig a szélsőségéig űzve, ahol még különbözik a tiszta akarás és a tisztán akaró, átlátszó formává fokozza le az ellentétet, s önmagát találja benne."[109]

De a valósággal való „megbékélésnek" az a foka, amely ilymódon a jakobinus terror „zsarnokságát", Robespierre „Thészeusz"-szerepét a polgári társadalom számára lehetővé teszi, valóban „megbékélést" jelent ezzel a polgári társadalommal. Azaz akárcsak a korábbi jénai előadásokban, Hegel elutasítja az „abszolút szabadságnak" azokat a mozzanatait, amelyek többre törekedtek a feudális maradványok megsemmisítésénél és a polgári társadalom összes erőinek szabaddá tételénél. Hegel az abszolút szabadságot az „öntudat és a szubsztancia teljes egymást-áthatásá"-nak nevezi, de hozzáfűzi a következő lényeges fenntartást: „olyan áthatás, melyben az öntudat, mely tapasztalni akarta saját általános lényegének vele szemben negatív erejét, magát nem ennek a különösnek, hanem csak általánosnak akarta tudni és találni, s ennélfogva az általános szellem — őt mint különöst kizáró — tárgyi valóságát is el tudná viselni"[110].

E sorok stiláris homályossága dacára elég világosan kiderül, hogy a különösön éppen a tőkés társadalom fenntartása, szabaddá tétele értendő, míg az általános mint általános azt jelenti, hogy a formális, jogi társadalmi egyenlőség átmegy valóságos társadalmi egyenlőségbe. Hegel számos, már idézett fejtegetéséből tudjuk, hogy tökéletesen tisztában volt a polgári társadalom tényleges egyenlőtlenségével, amely éppenséggel a francia forradalom által megteremtett jogi egyenlőség alapján valósult meg, és a kapitalizmusnak éppenséggel ezt a realisztikusan felfogott társadalmi állapotát helyeselte és tartotta haladónak, „üres fecsegésként" elutasítva mindent, ami túlmegy a feudális kiváltságok eltörlésén és valamiképp a tényleges egyenlőség megteremtését célozza (lásd 317. old.). Ezért az „abszolút szabadság lármájának" el kell csendesülnie, és ki kell alakulnia belőle a polgári társadalom önmagával megbékélt, kiteljesedett formájának.

Ez ugyanazt a problémát veti fel, persze részint az időközben módosult

ancien régime-hez. Fontos ez a német állapotok hegeli értelmezésének szempontjából is. Hegel mindig tiltakozik az ellen, hogy koncepcióját azonosítsák Németország akkori helyzetével. Azt írja például az 1805—1806-os előadások egyik széljegyzetében: „B i z t o s í t é k az önkénnyel szemben. A rendek általános konstitúciója — de nem országos [egyes fejedelemségek szerinti] rendek." Vagyis a rendi felépítésnek nem az a formája, amely akkoriban Németországban létezett. (Realphilosophie, Band II., p. 252.)

[109] Uo., p. 451. — [uo., p. 306.]

[110] Uo., p. 448. sk. — [uo., p. 305.]

világpolitikai helyzet, részint e mű különös módszertana által megváltoztatott formában, amelyről az „erkölcsi szférában lejátszódó tragédia" kapcsán már részletesen szó volt. Most mindenekelőtt a megváltozott világpolitikai helyzetre szeretnénk utalni. Igaz ugyan, hogy a Fenomenológia lényegében már elkészült a jénai csata idején, de Austerlitz és a napóleoni császárság számos egyéb tette időközben már lezajlott, úgyhogy a jénai csata Hegelre gyakorolt hatásában nem szabad hirtelen fordulatot látnunk, hanem csupán korábbi nézeteinek további megerősítését. És ez az átfogó helyzetkép világítja be az „objektív szellem" befejező részét és ezen belül különösen Németország rajzát.

Hegel akkori politikai perspektíváját ismerjük a Niethammerhez írt leveleiből. Az egyik levélben, már Napóleon bukása után, Hegel utal a francia forradalomról Németország rajzára való dialektikus áttérés döntő lapjaira, mint olyan részre, amelyben gondolatilag a jövendő fejlődést előlegezte. Ez a rész közvetlenül azután következik, ahol Hegel jellemezte az „abszolút szabadságnak" a szellem fejlődésére nézve pozitív, többé nem visszafordítható eredményeit. Hegel itt a következőképpen folytatja okfejtését: „Ahogyan a valóságos világ birodalma átmegy a hit és a belátás birodalmába, úgy megy át az abszolút szabadság az önmagát elpusztító valóságból az öntudatos szellemnek egy más országába, ahol ebben a nem-valóságban ismerik el az igaznak, amelynek gondolatain felüdül a szellem — amennyiben g o n d o l a t és gondolat marad —, s ezt az öntudatba bezárt létet a tökéletes és teljes lényegnek tudja. Létrejött a m o r á l i s s z e l l e m új alakja."[111]

A „morális szellemről" szóló fejezet tehát Hegel Németországról formált napóleoni utópiájának rajza. Jellemző, hogy a korábbiakhoz képest ez a fejezet mennyire tartalmatlan. Lényegi tartalma, hogy rendszerezett formában megismétli Kant, Fichte és Jacobi morálelméleteinek jénai bírálatát. Persze nem az kelt csalódást, hogy itt Hegel csak általános történelemfilozófiai stb. gondolatait rendszerezi. Hisz ugyanezt teszi az ókorról és a francia forradalomról szóló részekben is. Ezek a részek azonban mégis lényegesek és tartalmasak, mert a társadalmi-történelmi fejlődés fontos állomásainak önmagában véve is fontos, tartalomgazdag és eredeti filozófiai rajzát nyújtják. Itt viszont, ahol Hegelnek tulajdonképpen azt kellene megmondania, hogy miben áll a jénai előadásokban meghirdetett új világkorszak lényege, hogy mi a valóságos tartalma annak a „morális szellemnek", melynek megtestesítőjét a feudalizmus alól felszabadított és egyesített napóleoni Németországban látja, itt is csak negatív, kritikai mondandója van, hogy tudniillik ez a tartalom dialektikus meghaladása a Kant, Fichte és Jacobi moráljában rejlő belső ellentmondásoknak.

[111] Uo., p. 451. — [uo., p. 306—307.] Ezt a helyet idézi Hegel az 1814. április 29-én Niethammerhez intézett levélben (Briefe von und an Hegel, Leipzig 1887. p. 372.). Érdekes, hogy Hegel a levélben aláhúzta az „egy más országába" szavakat, és zárójelben hozzáfűzte: „itt egy o r s z á g lebegett szemem előtt".

Korábban, amikor ezeket a gondolkodókat kritikailag vizsgálta, Hegel mindig a társadalmi erkölcsiségre hivatkozott a szubjektív idealizmus különböző formáinak elvont követeléseivel szemben. Jacobival szemben például joggal és teljes meggyőző erővel mutatott rá arra, hogy a görögöknél az egyéni morál és az általános erkölcsiség egybeesett (lásd 301—2. old.). De a Fenomenológia meghatározott feltételei és célkitűzései mellett ez az út nem áll nyitva előtte. Hiszen ezt az egybeesést itt olyan társadalmi állapot erkölcsiségén kellene kimutatnia, amely a valóságban még nem létezett. Bár Hegel hisz benne, hogy az ilyenképpen felszabadított Németországban a kapitalizmusnak az a magasabb formája, az államnak és az erkölcsiségnek a gazdasági élettel való az a kapcsolata valósulna meg, amelyet a „tragédia az erkölcsi szférában" fejezetben mint az immár lehetetlenné vált görög megoldás modern megfelelőjét követel, ez azonban mindenfajta társadalmi tartalomtól mentes, elvont hit, s ezért filozófiailag is üres és elvont, nem egyéb, mint puszta követelés.

A kifejtésnek ez a legyen-jellege, amely egyébként nem jellemző Hegelre, a legvilágosabban a fejezet zárófejtegetéseiben mutatkozik meg, ahol e társadalmi állapot tulajdonképpeni tartalmaként a vallásban megtestesült „abszolút szellem" jelenik meg. Itt van meg először az önmagához-megtért valóságnak az az igenlése, az a „megbékélés", amelyre a Fenomenológia egész történelemfilozófiája törekszik. „A megbékítő i g e n, amelyben mind a két én felhagy ellentétes létezésével, nem más, mint a m e g h a t á r o z o t t l é t e a kettősséggé kiterjesztett énnek, az, hogy az én ebben azonos marad magával s tökéletes külsővé-válásában és ellentétében van a magabizonyossága; ez isten, aki megjelenik azok közepett, akik a tiszta tudásnak tudják magukat."[112] Hegel általános filozófiai koncepciójából tudjuk, hogy az „objektív szellemnek" nála mindig az „abszolút szellem" felé kell transzcendálnia (lásd a rendekről és a vallásról, 385—86. old.). De társadalomfilozófiájának minden más pontján, mielőtt továbbhaladna ehhez a „megbékéléshez", valóságos képet fest azokról a társadalmi ellentmondásokról, amelyek csak ebben a magasabb formában találhatják meg nála végső egyesítésüket és megszüntetésüket. Most ezt a pozitív részt, a „megbékélés" társadalmi oldalát üresen hagyja, és a gondolat a társadalmi-morális előkészítő fokokról *közvetlenül* átugrik az „abszolút szellem" szférájába.

Most más oldalról figyelhetjük meg a különbséget, amely a napóleoni korszak alatti történelemfilozófiáját elválasztotta későbbi koncepciójától, amelyről már részletesen beszéltünk (lásd 457. skk. old.). A későbbi Hegel „megbékélése" lényegében egy *valóságos* — noha egyes mozzanataiban persze utópikusan színezett — társadalmi helyzettel, a húszas és harmincas évek Poroszországának helyzetével való megbékélés volt. Itt a „megbékélésnek" társadalmilag *tisztán utópikus* tartalma van. De egyrészt jellemző Hegel gondolkodói tisztességére, hogy ezt a valóságában egyelőre üres helyet inkább

[112] Uo., p. 508. — [uo., p. 344.]

gondolatilag is üresen hagyja, semmint hogy valóság formájában fessen le merő álomképeket. Másrészt viszont a „megbékélés" későbbi formája, reális gazdasági és társadalmi tartalma tekintetében, fölötte áll ennek. (S tudjuk, hogy ezért a fölényért Hegel „kritikátlan pozitivizmusának" fokozódásával fizet.)

A német történelem e különös fejlődése, és a hely, amelyet Hegel ebben a fejlődésben elfoglal, éppenséggel az „abszolút szellem" misztifikált elemét erősíti és szilárdítja meg. Itt átmenetileg társadalom- és történelemfilozófiájában is felszínre jut az ezoterikus és egzoterikus tendenciáknak az a kettőssége, amelyről vallásfilozófiájának kapcsán beszéltünk (lásd 465. sk. old.). Persze mindkét esetben bonyolult kölcsönhatásról van szó, a két tendencia egymásba való átmenéséről, vagy legfeljebb arról, hogy a közzétett írásokban elhallgat vagy letompít bizonyos meggyőződéseket, de szó sem lehet a közzétett és a titokban tartott nézetek merev dualizmusáról.

Az, hogy az „abszolút szellem" már a társadalomelmélet tartalmi beteljesítésében előtérbe lép, szükségszerűen következik abból, hogy az adott történelmi körülmények között, amelyeket Hegel mindig realisztikusan igyekszik szemlélni, nincs más lehetőség Németország történelmi helyzetének meghatározására. Magában a Fenomenológiában ez a „morális szellem" tartalmatlan utópiájaként történik.

Napóleon bukása után ez a tendencia átmenetileg olyan élesen kidomborodik, hogy a német nép egyáltalában csak úgy szerepel a történelemben, mint az „abszolút szellem" hordozója, mint a filozófia hirdetője. Heidelbergi székfoglalójában (1816. október 28-án) Hegel azt mondja például: „Nekünk (mármint a németeknek — *L. Gy.*) a természettől az a magasabb hivatás jutott osztályrészül, hogy e szent tűz őrzői legyünk ... miként korábban a zsidó nemzetnek tartogatta a világszellem azt a legmagasabb tudatot, hogy belőle mint új szellem sarjadjon ki."[113] Érthető, hogy Hegelnél nem tarthatott sokáig ez a szélsőséges elfordulás a történelmi valóságtól, a filozófia aktuális jelentőségétől. A berlini korszakban a „megbékélés" már ismert, végső formája váltja fel ezt az abszolút szellemre való végletes orientáltságot.

Van azonban ezen belül egy „ezoterikus" tendencia is. Hegel számára ebben az átmeneti korszakban az abszolút tudás nem pusztán — és nem is mindig — csak fogalmi megállapítása annak, hogy meddig jutott el a történelem a valóságban s melyek ennek a fejlődésnek a törvényei. A filozófia hegeli felfogásának ebben az időben van egy olyan „ezoterikus" mellék-tendenciája, hogy az emberi gondolatvilág forradalmasításától magának a valóságnak az átformálását vagy legalábbis az átalakulás siettetését reméli. Még a napóleoni időben, 1808. október 28-án a következőt írja Niethammernak: „Az elméleti munka, erről nap mint nap egyre inkább meggyőző-

[113] Hegel: Geschichte der Philosophie 1. Band, Glockner-féle kiadás, p. 20. — [Werke XIII., p. 4. — Jubiläumsausgabe Band 17.] — [Előadások a filozófia történetéről, 1. kötet. Budapest 1958. p. 16.]

döm, többet visz végbe a világban, mint a gyakorlati; ha a képzet birodalma forradalmasodott, a valóság nem állhat meg."[114] Ez a tendencia csak tovább erősödik azokban a levelekben, amelyek közvetlenül Napóleon bukása után íródtak.

Persze ennek a tendenciának más és más a jelentősége Hegel fejlődésének különböző állomásain. A Rajnai Szövetség politikája idején egyszerűen belső támaszát jelentheti annak az általános fejlődési vonalnak, amelyet Hegel Napóleon politikájában helyesel. A német képzetek forradalmasítása egyszerűen a feudális maradványok felszámolásának belülről jövő siettetését jelentheti. A Napóleon bukása, illetve az új, porosz orientáltságú történelemfilozófia közötti átmeneti időben ez az „ezoterikus" tendencia jóval utópikusabb jelleget ölt: Hegel azt reméli, hogy a világszellem a reakció nyilvánvaló győzelme ellenére egyszer mégiscsak elszánja magát a továbblépésre, noha az ehhez vezető reális erők Hegel akkori álláspontjáról nem látszottak. A filozófia és a történelem viszonyának az a felfogása, amely Berlinben alakult ki és amelyet a „Minerva baglya" képben foglalt össze, már kevésbé egyeztethető össze egy effajta „ezoterikus" tendenciával. Mégis, az „ésszerű" és a „valóságos" azonosságának valódi értelméről Heinével folytatott beszélgetések egyértelműen arra mutatnak, hogy ez a tendencia ebben a korszakban is jelen volt, hisz Hegel későbbi műveiben is találhatunk olyan részeket, melyek hasonló értelmezést tesznek lehetővé, mint amilyet Heine ebben a beszélgetésben Hegel szájába ad.

A döntő jelentőségű zárófejezet említett tartalmatlansága — ebben a fejezetben Hegel magát a társadalmi fejlődést tárgyalja — világosan utal rá, hogy objektív lehetetlenség volt gondolatilag megbirkóznia azokkal az ellentmondásokkal, melyeknek hegeli felfogásáról az „erkölcsi szférában lejátszódó tragédia" kifejtése kapcsán volt szó. Miután mélyen és lényegileg ábrázolta az ellentmondásokban való mozgást, s az ellentmondásokat, amelyek szakadatlanul újratermelődnek, miután megrajzolta a felvilágosodást, a tőkés társadalom gazdaságát és a francia forradalmat, nem képes a társadalmi területen belül pozitív, társadalmi alakban bevezetni a „megbékélést".

Ez a pozitív alak Hegel rendszere számára szükségszerűség, mégpedig — mint láttuk — mind Németország helyzetének és jelentőségének történelemfilozófiai képe szempontjából, mind pedig abból az általános társadalomfilozófiai szempontból, amely Hegelnek nem tette és nem tehette lehetővé, hogy megálljon annál a dialektikánál, amelyet Diderot dialógusa kapcsán fejtett ki. De a kettős és kényszerítő módszertani szükségszerűség mégsem tudott semmiféle új társadalmi tartalmat kikényszeríteni. Hegel épp csak kijelöli a helyet, ahol ennek az alaknak rendszerében állnia kellene, de az alak maga lényeg nélküli árny marad, puszta átvezetés az „abszolút szellembe". Mint hangsúlyoztuk, Hegel gondolkodói tisztességére vall, hogy vala-

[114] Briefe von und an Hegel („Hegel levelezése"). Leipzig 1887. p. 194.

miféle kiagyalt tartalom helyett inkább a valóságos ürességgel elégedett meg. Ilymódon még ez a kevéssé tartalmas fejezet is bizonyos történelmi igazságra tesz szert: hiszen az „abszolút szellem" születésének, illetve a klasszikus német költészetnek és filozófiának, amely az „abszolút szellem" példája volt magában az életben, valóban a kor német életének társadalmi elmaradottsága, politikai tartalmatlansága és jelentéktelensége volt a történelmi alapja.

c) Az „abszolút szellem"

Láttuk, hogy a valóságos társadalmi-történelmi mozgás már az előző szakasz utolsó fejezetében bizonyos fokig nyugvópontra jutott. A harmadik és legmagasabb fok, amelyen a tudat most már utoljára járja be elejétől végéig a történelmet, bizonyos értelemben már *nem valóságos* történelem. Vagyis most már nincs szó a „világ alakjai" mindenkori kialakulásának jelenéről, e különböző alakok valóságos egymásutánjáról és keletkezéséről. A szellem objektíve megvalósult, s fenomenológiailag ezáltal a tudatnak is el kellett érnie azt a fokot, amely megfelel a szellem eme fejlődésének.

Hegel erről a már elért fokról *pillant vissza* az egész eddigi történelemre. Ha az első szakaszban a valóságos történelem úgyszólván a „tudat alakjainak" háta mögött zajlott, úgyhogy ezek az alakok csak mint egy általuk fel nem ismert folyamat kész eredményeiről vettek önmagukról tudomást, a külvilággal való szükségszerű súrlódásaikat pedig mint az általában vett szubjektivitás és az általában vett objektivitás elvont ellentmondásait élték át; ha a második szakaszban a „világ alakjai" szereplői voltak annak a világtörténelmi drámának, amelyben a szellem az egyik alaktól a másikig előrehaladva eljutott önmagához, s ezért küzdve, győzelmesen vagy elbukva, de mindig saját történelmi jelenükként, mindig drámailag élték át ezt az átmenetet — akkor most az egybefüggő világtörténelem nagy eposza mint kiteljesedett folyamat vonul el előttünk. A drámainak mint a jelenhez tartozónak és az epikainak mint múltbelinek goethei—schilleri megkülönböztetése, amely itt fejtegetéseink alapjául szolgál, ebben az esetben több mint hasonlat. Hiszen a Fenomenológia második és harmadik szakaszát a jelen, illetőleg a múlt nézőpontja különbözteti meg. Az abszolút szellem fenomenológiai kifejtését csak akkor érthetjük meg helyesen, ha tudjuk, hogy itt a szellem immár lezárt fejlődésére való visszapillantásról, e fejlődés legmélyebb törvényszerűségeinek utólagos megismeréséről van szó, olyan megismerésről, mely csak a végén, csak „post festum" lehetséges.

Maga Hegel a Fenomenológia vonatkozásában többször is megfogalmazta ezt a nézőpontot. Amikor az ókor műalkotásairól beszél, kiemeli, hogy e művek jelentősége más volt maguknak a kortársaknak a szemében és megint más a visszatekintők szemében. „Így a sors ama művészet alkotásaival nem adja nekünk világukat is, nem az erkölcsi élet tavaszát és nyarát, amikor virágzottak és érlelődtek, hanem e valóság beburkolt emlékét

csupán. — ...így a sors szelleme, mely ama műalkotásokat nyújtja nekünk, több ama nép erkölcsi életénél és valóságánál, mert belsővé-váló emléke a bennük még külsővé-tett szellemnek..."[115] Az abszolút tudásra vonatkozó megjegyzések végén ez a gondolat nagy nyomatékkal visszatér: „De az emlékező belsővé tevés megőrizte (a folyamat megszüntetett alakjait — *L. Gy.*) s belseje és valóban magasabb formája a szubsztanciának. Ha tehát ez a szellem ismét elölről kezdi művelődését olyképpen, hogy látszólag csak magából indul ki (azaz a Fenomenológiához csatlakozik a Logika — *L. Gy.*), ugyanakkor mégis magasabb színvonalon kezdi. A szellem birodalma, amely ilymódon alakult ki a létezésben, olyan egymásutánt képez, amelyben az egyik felváltotta a másikat s mindegyik az előzőtől vette át a világ birodalmát."[116]

Az „emlékező belsővé tevés" e nézőpontjának megfelelően Hegel hangsúlyozza, hogy itt már nem merül fel semmi, ami tartalmilag új. Azáltal, hogy a szellem önmagára talált a társadalmi objektivitásban, maga a világtörténelem lezárult. Az abszolút tudás és a filozófia lehetséges tartalmai immár nem belőle fakadnak, hanem magából a valóságból, a szellem öntételezésének történelmi folyamatából. Ami új ezen a fokon keletkezik, az az, hogy a történelmi harcokat vezérlő és meghatározó összefüggések és törvényszerűségek, amelyeket e harcok drámai hősei maguk nem ismertek fel, most tisztán tudatosulnak, az abszolút tudás fényében ragyognak.

A vallásról szólva, amely a fejlődés egyik döntő része, Hegel részletesen beszél e szakasz különös módszertanáról. A következőt mondja a vallásnak, a korábban tárgyalt „tudati alakoknak" és a „világ-alakoknak" a kapcsolatáról: „Ha tehát a magáról tudó szellemhez általában tartozik hozzá a tudat, az öntudat, az ész és a szellem, akkor a magáról tudó szellem meghatározott alakjaihoz azok a meghatározott formák tartoznak hozzá, amelyek a tudaton, az öntudaton, az észen és a szellemen belül mindegyikben külön kifejlődtek. A vallás meghatározott alakja azt ragadja ki a maga valóságos szelleme számára mindegyik mozzanatának alakjai közül, amely neki megfelel."[117]

Ilymódon sor kerül a már meglevő, a szellem által már feldolgozott történelmi anyag újrarendezésére, újbóli átválogatására. „Ilymódon mármost azok az alakok, amelyek eddig felléptek, másképp rendeződnek el, mint ahogyan saját sorrendjükben megjelentek; erre vonatkozóan röviden jegyezzük meg előbb, ami szükséges. — A szemügyre vett sorrendben minden mozzanat, magában elmélyülve, egésszé alakult ki sajátos elve szerint; s a megismerés volt az a mélység vagy az a szellem, amelyben e mozzanatoknak — nem lévén fennállásuk magukban — a szubsztanciája volt. Ez a szubsztancia azonban most a felszínre lépett... Ha tehát az eddigi egyet-

[115] Hegel: Werke, Band II., p. 564. sk. — [A szellem fenomenológiája, id. kiadás, p. 382.]
[116] Uo., p. 611. — [uo., p. 414—15.]
[117] Uo., p. 514. — [uo., p. 348.]

l e n sor a mozzanatok továbbhaladása során csomókkal jelezte ahol visszatérés történt a szubsztanciában, de eme visszatérések után újra egyetlen hosszúságban folytatódott, most mintegy megtört ezeken a csomókon, az általános mozzanatokon, és sok vonallá esett szét, amelyek e g y e t l e n csomóba összefogva egyúttal szimmetrikusan egyesülnek, úgyhogy a hasonló különbségek, amelyekben mindegyik külön vonal önmagán belül alakot öltött, összetalálkoznak." És Hegel még hozzáfűzi azt a megjegyzést, hogy „ezeket a különbségeket lényegileg csak mint a létrejövés mozzanatait, nem mint részeket lehet felfogni"[118]. Arról van tehát szó, hogy a belső törvényszerűségek feltárása céljából a már ismert történeti anyag újrarendeződik. A második szakasz túlnyomóan történeti ábrázolásmódja most történeti-szisztematikus lesz.

Az eddigiekben élesen kiemeltük a második és harmadik szakasz különbségét. Mielőtt azonban rátérnénk az ebből adódó legfontosabb filozófiai következtetések elemzésére, meg kell jegyeznünk, hogy ezeket a különbségeket nem szabad merev, kizáró szellemben értelmezni. Nem arról van tehát szó, hogy a szellem — Hegel koncepciójában — kész és holt anyagot talál maga előtt, amelyet azután a történelmi folyamattól teljesen függetlenül átrostál és rendszerez, hogy ilymódon elvont törvényszerűségeket kapjon.

Ellenkezőleg, a harmadik szakasznak két — az anyag lényegében rejlő — mozgási iránya van. Először is a tárgyalás, az anyag újrarendezése nem elvont-szisztematikus, hanem, mint mondtuk, történeti-szisztematikus. Vagyis a keresett törvényszerűségek magának a történelmi folyamatnak a mozgástörvényei, amelyeknek konkrét mibenléte ebben a folyamatban, e folyamat történeti fejlődésében, történeti egymásutánjában jut kifejezésre. Nem valamiféle történelmietlen vagy történelem fölötti szemléletmódról van tehát szó, hanem az összfolyamat *rekapitulációjáról*, amely a mostanra elért magasabb nézőpontról történik; másodszor pedig — ezzel később még behatóan foglalkozunk — ez a harmadik szakasz szubjektív, fenomenológiai mozgást is tartalmaz: a tudatnak az abszolút tudásig való fejlődését, melynek állomásait itt a művészet és a vallás jelzi. Az emberiség történelmi fejlődésének rekapitulációja tehát egyszersmind a tudat harca fejlődésének legmagasabb fokáért, azért a képességért, hogy a filozófia tudományában adekvátan megértse a világot. Emlékezzünk rá, hogy Schellinggel folytatott polémiájában Hegel a tudománynak arról a kötelezettségéről beszélt, hogy a közönséges tudat számára kapaszkodót kell nyújtania a filozófiai álláspontra való felemelkedéshez; most e kapaszkodó végső és legmagasabb fokait látjuk magunk előtt.

A hegeli filozófia elemzése és bírálata során már többször rámutattunk, hogy éppen az „abszolút szellem" területe az idealisztikusan misztifikáló tendenciák tulajdonképpeni hazája; az „abszolút szellemnek" erről az oldaláról még a továbbiakban is sok mondanivalónk lesz. De messzemenően

[118] Uo., p. 514. sk. — [uo., p. 348—49.]

helytelen lenne, ha az „abszolút szellemben" csak a misztifikáló oldalt látnánk meg. Ez akkor volt divat, amikor a polgári világnézetben a pozitivizmus uralkodott, és vulgárszociológiánkban még ma is él e leglaposabb pozitivizmus öröksége.

A történelem vulgárszociológiai szemlélete abból indul ki, hogy minden történelmi jelenséget teljes mértékben tisztáztunk, ha feltártuk társadalmi genezisét. (Nincs rá elegendő terünk, hogy kimutassuk: a vulgárszociológia a társadalmi genezist is ellaposítja és eltorzítja.) De ne feledjük, hogy a történelmi materializmus — s a vulgárszociológusok főként ennek védelmezőiként lépnek fel az idealizmussal szemben — ebben a kérdésben elvileg ellentétes álláspontot képvisel. Marx, Engels, Lenin és Sztálin sohasem gondolta, hogy valamely tudományos elmélet tárgyi tartalmát, objektív igazságát megoldaná „szociális genezisének" feltárása. Ha a legapróbb részletekig és minden árnyalatában feltárnánk valamennyi társadalmi okot, amely magyarázná, hogy miért éppen a XV—XVI. században forradalmasította a csillagászatot Kopernikusz, Galilei és Kepler, ez az elemzés nem adna semmiféle választ az új csillagászat igazságértékére, nem felelne arra a kérdésre, vajon helyesen tükrözik-e ezek az elméletek a természet objektív valóságát és ha igen, mennyiben.

A művészet vonatkozásában Marx rendkívül élesen meghúzta ezt a választóvonalat. Miután behatóan és mélyen elemezte a homéroszi eposzok keletkezésének társadalmi feltételeit, megállapítja: „De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak."[119] Lenin pedig az Empíriokriticizmusban és a „Filozófiai füzetek"-ben lefektette a módszertani alapokat a megismerés objektivitásának dialektikus vizsgálatához.

Elsőrendűen fontos mármost megértenünk, hogy az „abszolút szellem" koncepciója Hegelnél olyan filozófiai tendenciát jelent, mely az ilyen objektivitás irányába mutat. A XVII—XVIII. század filozófiája az objektivitást igen gyakran szembeállította a történetiséggel, és a megismerés objektivitását merev, metafizikus ellentétbe hozta az emberi társadalom és az emberi gondolkodás képződményeinek történeti keletkezésével. Az egyik legfontosabb fordulat a filozófiában, amely Hegelnek köszönhető, a fordulat a valódi historizmus irányában. Hegel elsőrendű törekvése, hogy a társadalmi élet minden jelenségét, beleértve a filozófiát is, egységes, előrehaladó történelmi folyamat termékének fogja fel, hogy minden társadalmi intézményt, minden műalkotást, minden gondolatot mint saját korának eredményét értse meg.

De a filozófiai szemléletmódnak ez a forradalmasítása, az átfogó historiz-

[119] Zur Kritik der politischen Ökonomie. Stuttgart 1919. Einleitung. p. XLIX. — [A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). Bevezetés. MEM 46/I., p. 36.

mus irányában tett fordulat puszta relativizálásba torkollna, ha Hegel megállna a fenti megállapításnál. Ha azt akarta, hogy filozófiája objektív ismeretekhez, kiváltképpen a megismerés objektivitásának megalapozásához vezessen, akkor a másik oldalt is ki kellett emelnie.

Ezt a másik oldalt hangsúlyozza mármost az „abszolút szellem"-ben. Az emberiség fejlődésének jelenségei Hegelnél éppen objektív igazságtartalmuknál fogva tartoznak az „abszolút szellem" szférájába. Az objektív szellem történeti képződményei a létezésüket meghatározó történelmi feltételekkel együtt keletkeznek és múlnak el. De ez a folyamat szakadatlanul kitermeli a másikat, hogy tudniillik az emberek meghódítják az eddig át nem látott objektív valóságot. Márpedig ennek a folyamatnak az eredményei nemcsak a fejlődés történelmi folytonosságába illeszkednek bele, hanem — amennyiben a valóság adekvát emberi megismerésének valóságos fokai — keletkezésük időbeli feltételein és az őket szükségszerűen kitermelő történelmi pillanaton túl is megőriznek bizonyos egzisztenciát. Létezésüknek ez az oldala az „abszolút szellem" mozzanataivá teszi őket. És innen nézve azután érthetővé válik, hogy Hegel a korábban idézett részben miért beszélt arról, hogy az „abszolút szellemben" nem merülnek fel új tartalmi mozzanatok, hanem csupán azok, amelyeket a történelmi folyamat létrehozott, és amelyek most új elrendezésben jelennek meg. Mert például egy elmélet időszerű történelmi hatékonysága nem azonos közvetlenül az igazságtartalmával. Hegel világosan látja, hogy a két oldalt módszertanilag különbözőképpen kell tárgyalni. Az első az „objektív szellem", a második az „abszolút szellem" körébe tartozik.

Az objektív és az abszolút szellem különválasztása és egyidejű összekapcsolása egyúttal előrelépést jelent Hegelnél a történelmi haladás ama mechanikus felfogásához képest, amely legtöbb elődjét jellemezte. Korábban — a történelem és az objektív igazság általános szembeállítása mellett — gyakori volt az is, hogy a történelemben fokozatos, egyenes vonalú haladást láttak. Az objektív és az abszolút szellem dialektikus egysége, amely a dialektikus elválasztást és szembeállítást is magában foglalja, lehetővé teszi Hegel számára, hogy a történelmi fejlődésben dialektikusan ábrázolja az egyenlőtlenségeket: például olyan előrehaladást, mely magában hordozza a visszaesés mozzanatait, vagy olyan visszaesést, mely bizonyos vonatkozásban egy új fellendülés előmozdítója. Persze számos jelentős gondolkodó látta, sőt egyértelműen ki is mondta a történelmi fejlődésnek ezeket az egyenlőtlenségeit. (Gondoljunk csak arra, hogy a felvilágosodás jelentős gondolkodóinál milyen szerepet játszott az ókor mint összehasonlítási objektum a tőkés munkamegosztás bírálatában.) De mégis a hegeli dialektika a történelem gondolati feldolgozásának első kifejlett formája: a fejlődés effajta ellentmondásait már nemcsak mint tényeket állapítja meg, hanem történetfilozófiailag megérti és belevonja a fejlődési folyamat ábrázolásának történeti módszerébe is. (Legfeljebb Vicót tekinthetjük ebből a szempontból Hegel előfutárának.)

A Fenomenológia harmadik szakaszában a retrospektív szemléletmódnak van még egy fontos és termékeny módszertani aspektusa. Marx rámutatott arra, hogy a fejlődés alacsonyabbrendű formáit mindig csak a már létrejött magasabbrendű formákból lehet adekvátan megérteni. A történelem fejlődési tendenciái csak akkor tárják fel valóságos összefüggésüket, valóságos jelentőségüket, ha már a magasabb forma történelmi valósággá vált. „A szellem fenomenológiájá"-nak harmadik szakaszában Hegel saját dialektikájának mint a fogalmi megismerés eddigi legmagasabb formájának álláspontjáról próbálja visszatekintőleg feldolgozni a világ adekvát megismerésének fejlődéstörténetét. A dialektika felé mutató tendenciákat, amelyek a történelem folyamán tudatosan vagy tudattalanul — többnyire tudattalanul — léteztek és hatottak, most úgy akarja összefoglalni, mint egységes folyamatot, mely a dialektikának ehhez a legteljesebb és legadekvátabb formájához vezet.

Ennek kapcsán Hegel a tudat fejlődésében három nagy korszakot különböztet meg: a művészetet, a vallást és a filozófiát. A hegeli koncepció idealista torzításáról, amelyet a vallás szerepének ez az elhelyezése idéz elő, később még részletesen szó lesz. Most röviden meg kell világítanunk Hegel egyik igen nagyhorderejű és zseniális gondolatát. Hegel nemcsak sejti, hogy ami ésszerű és adekvát, igen gyakran ésszerűtlen és inadekvát formákban jelent meg, hanem egyben a filozofikus történész feladatának tartja, hogy minden jelenségből, minden fejlődési tendenciából kihüvelyezze a benne lakozó „történelmi észt".

De ezen túlmenően Hegel igen távol állott attól az akadémikus szűklátókörűségtől, amely később kezdődött és még ma is uralkodik, és amely csak akkor lát meg és ismer el fontos gondolati újításokat, új dialektikus összefüggések felfedezéseit, ha ezek a megfelelő filozófiai címkével ellátva valamilyen iskolás filozófia hivatalos köntösében jelentek meg. Ellenkezőleg, Hegel azon a nézeten van, hogy fejlődése során az emberiség a legkülönbözőbb módokon és a legkülönbözőbb utakon küzdött a valóság gondolati meghódításáért. Ezért hát arra törekszik, hogy az összfolyamat ábrázolásában a fejlődés egyes állomásait a valóságnak megfelelően és ne a szűk, céhszerű előítéletek alapján mutassa be. Tehát amennyire hevesen harcolt kortársainak minden nem szigorúan filozófiai fejtegetése, minden filozofikus szépíróskodása ellen, éppannyira tisztában volt azzal is, hogy például az emberiség fejlődésének nagy műalkotásai, a homéroszi eposzok, a görög tragédiák és komédiák, Shakespeare, Diderot vagy Goethe — magas esztétikai értékükkel egyetemben és ettől elválaszthatatlanul — fontos állomásai a valóság gondolati meghódításának és feldolgozásának. Láttuk, hogy Hegel mereven elutasította azt a schellingi felfogást, amely a művészetet az abszolútum megismerésének tulajdonképpeni szervévé fújta fel, de ez nem jelentette nála a nézőpont leszűkítését.

Innen nézve az „abszolút szellem" Hegelnek azt a törekvését jelenti, hogy a valóság emberi meghódítását egyetlen nagy, bonyolult és egyenlőtlen

folyamatként értse meg, amellyel kapcsolatban a filozófusnak az a kötelessége, hogy az egyes lépéseket elfogulatlanul, valóságos tárgyi, történelmi és dialektikus jelentésükben ismerje fel és értékelje.

De az „abszolút szellem" útjának, amely a művészeten és a valláson át a filozófiához vezet, van még egy másik jelentése is, amelyben a hegeli dialektika sajátos kérdései jutnak kifejezésre. Az abszolút tudásnak, amely Hegel szerint az emberi megismerés legmagasabb foka, sajátos idealista jelentése van: a „külsővé-válás" visszavétele a szubjektumba, azaz a tárgyiasság teljes megszüntetése. E hegeli elmélet végső bírálatára csak e fejezet utolsó szakaszában kerülhet sor. De már most rá kell mutatnunk néhány módszertani kérdésre, amely a legszorosabban összefügg ezzel a problémával. A valóságos történelmi folyamat bemutatása, amelyet az előző szakaszban nyomon követtünk, csupán a külsővé-válás folyamatának abszolút kiteljesedéséhez vezet. Láttuk: a felvilágosodás, a kapitalizmus és a francia forradalom jelentették a csúcsokat azon az úton, amely mindennemű természetadta közvetlenség megszüntetéséhez, a kiteljesedett külsővé-váláshoz vezetett.

Láttuk azonban azt is, hogy gondolkodói tisztessége megakadályozta Hegelt abban, hogy magában a társadalmi életben mutassa ki az ellenkező irányú mozgás kezdetét. A „morális szellem" szakasza jelentené a hegeli séma szerint azt a pontot, ahol ez a mozgás magában a társadalmi életben megkezdődik. De a séma csak séma marad, azaz kijelöli a fejlődésben azt a helyet, ahol be kellene következnie a „külsővé-válás" visszavételének a szubjektumba, a filozófiai kifejtésben azonban ez a hely üres marad. Látni fogjuk, hogy Németország helyzetének már elemzett történelmi feltételei mellett ennek mélyreható társadalmi okai is vannak, és hogy a „külsővé-válás" problémájának megoldásához vezető utat filozófiailag is csak egy olyan társadalmi állapot konkrét távlata mutathatja meg, mely reálisan megoldja a kapitalizmus ellentmondásait; Hegel kérdése viszont tévesen van feltéve, vagy pedig látszatprobléma, úgyhogy e társadalmi helyzet következtében nem képes kielégítő módon megoldani azokat az összefüggéseket sem, amelyeket pedig ő maga helyesen megsejtett.

Most szögezzük le azt a tényt, hogy a hegeli dialektika a tárgyiasság megszüntetésének formájában törekszik a „külsővé-válás" visszavételére. Hegelnek az a véleménye, hogy minél adekvátabban megértjük a világot, annál tisztábban kell ennek a tendenciának is megjelennie. A hegeli dialektikának ez a sajátos iránya határozza meg az abszolút szellem módszertani funkciójának másik oldalát. A közvetlen történelmen való felülemelkedés, amelynek a megismerés módszerére nézve fontos, termékeny és pozitív eredményeit az imént elemeztük, itt megváltozik, olyan törekvéssé alakul, mely arra irányul, hogy újra megszűnjék a valóság valóságjellege, hogy az objektivitás a szubjektum általi tiszta tételezettséggé, szubjektum és objektum azonosságává változzék át, arra, hogy a szubsztancia átalakulásának a folyamata szubjektumban fejeződjék be. Ez a szükségszerűség nemcsak

körülhatárolja az abszolút szellem egész szféráját, hanem egyszersmind felépítését, belső rangsorát is meghatározza. A művészet, vallás, filozófia hegeli sorrendjét lényegileg meghatározza az is, hogy az egyes fokokon milyen erősen juthat kifejezésre a hegeli dialektikának ez az utóbbi sajátos tendenciája: a tárgyiasság megszüntetése.

Hegel itt is hű marad ahhoz a módszertanhoz, amelyet e szakasz bevezető megjegyzéseiben kijelölt. Az abszolút szellem nem hoz semmi gyökeresen újat a reális történelmi fejlődéshez képest, csupán azt hivatott filozófiailag teljes egészében tisztázni, amit ez a fejlődés már létrehozott. Ezért Hegel itt azokhoz az eredményekhez kapcsolódik, amelyeket a felvilágosodásnak és a kapitalizmusnak az elemzéséből már ismerünk: „A dolog: én; valójában ebben a végtelen ítéletben megszűnt a dolog; a dolog magában-valóan semmi; jelentése csak a viszonyban van, csak az én által és az énre való vonatkozása által. — Ez a mozzanat a tiszta belátásban és felvilágosodásban adódott a tudat számára. A dolgok teljességgel hasznosak és csak hasznosságuk szerint tekintendők."[120]

Idáig, mint emlékezhetünk, már a felvilágosodás filozófiájában is eljutottunk, és ennyiben a „külsővé-válás" hegeli megszüntetésében is érvényesül a helyes és jogosult tendencia, tudniillik minden merev tárgyiasság feloldása dialektikus folyamatokban, persze azzal az idealista előfeltétellel, amely Hegelnél szükségszerű: hogy szubjektum nélkül nem lehetséges effajta folyamatszerű tárgyiasság sem. De a „külsővé-válásnak" ezen a fokán a lényeges összefüggések felismerése abban áll, hogy Hegel ezt kizárólag a társadalmi folyamatra alkalmazza s így a szubjektum és objektum kölcsönhatása, a fetisizált társadalmi képződményeknek mozgó és ellentmondásos emberi kapcsolatokban való feloldása a társadalmi folyamat lényeges mozzanataira derít fényt.

Tudjuk azonban, hogy a külsővé-válásnak ez a rajza, megszüntetésének ez a módja Hegelt nem elégíthette ki. Túl kellett lépnie ezen, s e túllépés mármost az általában vett tárgyiasság megszüntetésének tisztán misztifikált formáját ölti. Hegel itt az objektív szellem legmagasabb fokához, a moralitás fokához kapcsolódik, és azt mondja: „A művelt öntudat, amely keresztülment az elidegenedett szellem világán, külsővé-válásában létrehozta a dolgot mint önmagát, benne tehát még megtartja önmagát, s tudja, hogy a dolog önállótlan, vagyis lényegileg csak más számára való lét; vagy teljesen fejezve ki a viszonyt, azaz azt, ami egyedül alkotja itt a tárgy természetét: számára a dolog valami magáértvaló — az érzéki bizonyosságot mint abszolút igazságot mondja ki —, de maga ez a magáértvaló-lét mozzanat a számára, amely csak eltűnik és átmegy ellentétébe, a másiknak kiszolgáltatott létbe... Amennyi-

[120] Hegel: Werke, Band II., p. 596. sk. — [A szellem fenomenológiája, id. kiadás, p. 404—405.]

ben a morális tudat a maga világképzetében kibocsátja az énből a l é t e z é s t, éppannyira vissza is veszi magába újból."[121]

Hegel mármost a morális tudatot egyértelműen úgy jellemzi, mint az abszolút szellemhez átvezető alakot, amelynek lényeges funkciója éppen ebben az átvezető-szerepben áll. Ezzel utólag igazolja, hogy miért nem léptek fel, mint láttuk, már a morális tudatban új társadalmi tartalmak. Ez az alak Hegelnél már éppenséggel a kezdete a „külsővé-válás" visszavételének: az „emlékező belsővé-tevés"-nek. Nem a puszta emlékezésről van szó, arról, hogy az emberi emlékezet (vagy a szellem misztifikált emlékezete) ismételten felidéz valamiféle lezárult folyamatot, hanem a „belsőt" akarja kiemelni a „külsővé-válással" ellentétben. Azt a mozgást fejezi ki, amellyel a szubjektum visszaveszi a „külsővé-válást". Tulajdonképpen csak ez indokolja igazán, hogy ebben a részben elvileg nem merülhet fel semmiféle új tartalom. Hiszen a szellem Hegel szerint a „külsővé-válás" folyamata során teremtette meg működésének és valóságának tárgyait. Az „emlékező belsővé-tevés" ellenirányú folyamata következésképpen e koncepció alapján csak azt jelentheti, hogy a tárgyiasság már megteremtett formáit megszüntetik, visszaveszik a szubjektumba.

A Fenomenológia legmagasabb fokán az abszolút tudás áll a vallással szemben, mert az abszolút tudásban pregnánsan, tisztán és következetesen megjelenik ez a tendencia, míg a vallásban, annak képzet-jellege miatt elkerülhetetlen a tárgyiasság egyfajta fenntartása s ezzel valamiféle inadekvátság az azonos szubjektum-objektum legmagasabb rendű megvalósításában. Hegel a következőt mondja e két fok kapcsolatáról: „Ami tehát a vallásban valami m á s elképzelésének a t a r t a l m a vagy a formája volt, az itt (az abszolút tudásban — *L. Gy.*) az é n saját t e v é k e n y s é g e; ... Itt csak azt tettük hozzá, hogy egyrészt ö s s z e g y ű j t ö t t ü k az egyes mozzanatokat, amelyeknek mindegyike a maga elvében az egész szellem életét mutatja be, másrészt szorosan megtartjuk a fogalmat annak a fogalomnak a formájában, amelynek tartalma feltárult volna azokban a mozzanatokban s amely már magától adódott volna a t u d a t v a l a m e l y i k a l a k j á n a k formájában."[122]

Amikor most hozzákezdünk majd e szakasz legfontosabb részproblémáinak elemzéséhez, mindenekelőtt néhány olyan mozzanatot szeretnénk kiemelni, melyben kifejezésre jut e szakasz sajátos eltérése a korábbiaktól. Hegel ugyanis önámítás áldozata, amikor azt hiszi, hogy itt csupán a felidéző emlékezés és a visszafutó „belsővé-tevés" kettős mozgása megy végbe azokon a tárgyakon, amelyeket a folyamat már létrehozott. Minthogy ez a visszamenő mozgás, a „külsővé-válásnak" ez a megszüntetése mint az általában vett tárgyiasságnak a megszüntetése nem valamiféle belső, magukban a tárgyakban felfedezett mozgás, hanem kiagyalt mozgás, amely a hegeli

[121] Uo., p. 597. — [uo., p. 405.]
[122] Uo., p. 602. — [uo., p. 408.]

filozófia kiteljesítését, a hegeli dialektika sajátosan idealista — tehát megoldhatatlan — nehézségeinek a megoldását szolgálja, ezért itt tartalmilag is új problémáknak kell adódniuk, amelyek persze túlnyomórészt az eddigi vívmányok tartalmi, történeti és egyben szisztematikus eltorzításának bizonyulnak. Magától értetődik, hogy olyan rangos gondolkodó, mint Hegel, még az ilyen rendkívül megnehezült körülmények között is kimond néhány fontos igazságot, néhány lényeges meghatározást.

Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy a vallás szerepe a második szakaszhoz képest tökéletesen a visszájára fordul. A vallás akkor igencsak mellékes szerepet játszott a felvilágosodás mellett. Most a felvilágosodás jelentősége háttérbe szorul és a vallás funkciója az emberiség tudati fejlődésében erőteljesen a középpontba helyeződik. Ez már abban is megmutatkozik, hogy a művészetet Hegel egészében a vallás egyik alfejezeteként tárgyalja. Az ókor például itt mint „művészet-vallás" kerül szóba. De ezek a súlyeltolódások különösen az újkor történelmében szembetűnőek. Azáltal, hogy Hegel a vallást, a kereszténységet állítja minden vizsgálódás középpontjába, teljesen új történelemkép jön létre szemben azzal, amelyet a második szakaszban megfigyelhettünk.

A második és a harmadik szakasz történelemképének ez az ellentéte fényt vet magának a hegeli dialektikának arra az antagonisztikus, ellentmondásos elvére, amelyről már többször beszéltünk, és amelyre a hegeli vallásfelfogás problémáinak részletes bemutatása kapcsán még visszatérünk. Előljáróban most csak néhány mozzanatra utalunk. Először is nagyon jellemző Hegelre, hogy a vallással szemben képviselt „ezoterikus" vonala éppen akkor, tehát a második szakaszban jut kifejezésre, amikor a valóságos történelmet a maga valóságos folyamatában akarja ábrázolni. Másrészt jellemző a „külsővé-válás" hegeli koncepciójában egyesített ellentmondásos tendenciákra, hogy a természet problémája a második szakaszban jóformán egyáltalán nem kerül szóba. Ez a szakasz csaknem teljes egészében tisztán társadalmi-történelmi jellegű. A természetfilozófiai problémák, kiváltképpen az egyéni tudatnak és a természet tartalmainak és tárgyiasságformáinak kapcsolatából adódó problémák az első szakaszban játszanak jelentős szerepet. A harmadik szakaszban azután ismét felbukkannak, hogy tárgyiasságukat, akárcsak a társadalmi tartalmakét, vissza lehessen venni a szubjektumba. Mindez igen pregnánsan mutatja a külsővé-válás koncepciójának kétarcúságát: valóban termékeny oldalai az ember valóságos társadalmi tevékenységére vonatkoznak, idealista általánosításában viszont az általában vett tárgyiasság elvévé válik. De míg Hegel a társadalomban zajló külsővé-válás folyamatáról igen konkrétan, árnyaltan és lényegbevágóan tud beszélni, a természet „külsővé-válásáról" — a valóságos filozófiai helyzetnek megfelelően — csak misztifikáló és deklaratív mondanivalója lehet.

Továbbá megemlítjük, hogy Hegel itt sem viszi következetesen végig saját elvét s éppen ebben a következetlenségben bizonyul jelentékeny törté-

nésznek és filozófusnak. Még szó lesz arról, hogy ebben a harmadik szakaszban miként ábrázolja Hegel a felvilágosodás szerepét a dialektika kialakulásában. Most mindössze arra utalunk, hogy az ókor bemutatása során Hegel döntő súlyt helyez a tragédia és a komédia vallásellenes, felvilágosító tendenciáira. Ezek a tendenciák Hegel jellemzésében, akárcsak a valóságban, az istenképzetek görög formája, az ókori vallásosság ellen irányulnak. De Hegel történelemfilozófiájának egész „ezoterikus" vonalára jellemző, hogy az ideológiai folyamatnak szinte egyetlen olyan kimagasló alakja sincs, akinél Hegel ne látna és ne hangsúlyozna effajta felvilágosító hatású, vallásbomlasztó tendenciákat.

A következőkben csupán néhány rövid megjegyzést idézünk, amelyekben Hegel összegzi a tragédiának és a komédiának ezt a funkcióját: „Ez a sors teljessé teszi az ég elnéptelenedését — az egyéniség és a lényeg gondolat nélküli összekeveredésének a sorsa —, olyan összekeveredés, mely által a lényeg tevékenysége következetlennek, esetlegesnek, hozzá méltatlannak tűnik fel... Az ilyen lényeg nélküli képzetek előzése tehát, amelyet az ókor filozófusai követeltek, már a tragédiában... elkezdődik..."[123] És nagyon hasonlóan, csak még határozottabban mondja a komédiáról: „A k o m é d i á n a k tehát az a legelső oldala, hogy a valóságos öntudat az istenek sorsaként ábrázolódik. Ezek az elemi lények mint á l t a l á n o s mozzanatok nem ének és nem valóságosak. Az egyéniség formájával vannak ugyan felruházva, de ezt csak magukra öltötték és nem illeti meg őket magábanvalóan és magáértvalósága szerint; a valóságos énnek nem ilyen elvont mozzanat a szubsztanciája és tartalma. Az én, a szubjektum ennélfogva felette áll az ilyen mozzanatnak, felette áll mint egyes tulajdonságnak, s felöltve ezt az álarcot, gúnyolódik a tulajdonság felett, mert az magában akar lenni valami."[124]

Végül fel kell hívnunk a figyelmet e harmadik szakasznak még egy másik sajátosságára. A Fenomenológiában ez az egyetlen rész, ahol Hegel a keleti történelemre hivatkozik. Noha az első szakaszban szerepelt az úgynevezett természeti állapot és az átmenet a civilizációba, de ez az út az „uralkodás és szolgaság" fejezetben a rabszolgaság ókori formájához vezet. A második szakaszban a görög demokráciákkal kezdődik a valóságos történelem. Itt, ahol a vallástörténet jelenik meg mint a történelem legmagasabb rendű tartalma, mint legmélyebb formája annak a küzdelemnek, amelyet az emberiség a világ lényegének és törvényszerűségének gondolati meghódításáért vív, Hegel azt gondolja, joga van visszanyúlni a fejlődés olyan korszakaira, melyek a valóságos történelem előadásában nem fordultak elő. A harmadik szakasz szempontjából ez az előtörténet azért is fontos, mert a keleti vallásokban nagy szerepet játszanak az emberek misztifikált kapcsolatai a szerves és a szervetlen természettel, és ezért Hegel arra használhatja ezeket a valláso-

[123] Uo., p. 556. sk. — [uo., p. 377.]
[124] Uo., p. 558. — [uo., p. 378.]

kat, hogy a tárgyiasságnak a természetben való visszavételére tett első kísérleteket úgy jellemezze, mint első állomásait annak az általános útnak, amely az általában vett tárgyiasság megszüntetéséhez vezet.

Hegelnél tehát — akárcsak később Feuerbachnál — a szellemnek ez a legmagasabb rendű történelme a vallás története. De Hegel felfogása minden tekintetben éles ellentétben áll Feuerbachéval. Hegel egyrészt jóval kevésbé szorítkozik a vallás történetére, mint nagy materialista utódja, hiszen az előző szakaszokban széleskörűen és gazdagon ábrázolta az emberiség fejlődésének profán történelmét. Másrészt Feuerbachnál a vallások története materialista kritika, a vallások materialista leleplezése, míg Hegel fejtegetése éppenséggel azt célozza, hogy az emberiség fejlődésében, a filozófia rendszerében visszaállítsa a vallásnak azt a szerepét, amelyet előző fejtegetései erősen lebecsültek.

Feuerbach volt az első, aki a hegeli rendszerben meglátta és bírálta ezt a kettős mozgást, a vallásnak ezt a megszüntetését és visszaállítását. Igaz ugyan, hogy bírálata nem közvetlenül „A szellem fenomenológiájá"-ra vonatkozik, hanem Hegel egész rendszerére, de ennek ellenére ráillik a módszer lényeges gyengeségeire a hegeli filozófiának azokban a részeiben is, amelyekkel most foglalkozunk. A feuerbachi kritika magva, hogy tudniillik a hegeli filozófia először megszünteti a keresztény teológiát és azután visszaállítja, találó a Fenomenológia harmadik szakaszának lényeges mozzanatait illetően, különösen akkor, ha szem előtt tartjuk a második szakasz eredményeit. Feuerbach azt mondja: „Az anyagot Istenben, azaz Istenként tételezik ugyan, az anyagnak istenként való tételezése annyi, mint azt mondani: nincs Isten; tehát annyi, mint megszüntetni a teológiát és elismerni a materializmus igazságát. Egyúttal azonban felteszik még a teológia lényegének igazságát. Újra negálják tehát az ateizmust, a teológia negációját, azaz helyreállítják újra a teológiát a filozófia által. Isten csak azáltal I s t e n, hogy legyőzi, negálja az anyagot, Isten negációját. S Hegel szerint csak a negáció negációja igazi pozíció. Végül tehát újból ott vagyunk, ahonnan az elején kiindultunk — a keresztény teológia ölében."[125]

Természetesen Hegelnél az „emlékező belsővé-tevésnek", a „külsővéválás" visszavételének ebben a szférájában is megtalálható a vallás bírálata, sőt, ez a bírálat jelenti e szakasz egyik fő tartalmát. Hiszen Hegel az általában vett tárgyiasság tökéletlen, pusztán képzetbeli meghaladásától tovább akar lépni a tárgyiasságnak a fogalom világában, a filozófiában való teljes megszüntetéséig. De e kritika tartalma homlokegyenest ellentétes a vallás materialista bírálatával. Hegel egyfelől abból indul ki, hogy a vallás tartalmazza a szellem dialektikus önmegismerésének lényeges tartalmait és mozzanatait, vagyis a „külsővé-válás" visszavételének lényegi folyamatát tartalmilag helyesen viszi végbe, sőt, a vallásban váltak először tudatosakká

[125] Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 21. („A jövő filozófiájának alapelvei"). Werke, Leipzig 1846. Band II., p. 301. — [Feuerbach Válogatott filozófiai művei, p. 227.]

a dialektikus szintézis pozitív mozzanatai, a „megbékélés" elemei. Másfelől viszont azt akarja kimutatni, hogy a helyes dialektikának ezek a mozzanatai a valláson belül csak tökéletlenül valósíthatják meg legmagasabb rendű formájukat.

A filozófia tehát Hegelnél is kritikai álláspont a vallással szemben, a filozófia a vallás bírálata. De ez a kritika nem akarja leleplezni az egész vallási képzetvilág belső valótlanságát — miként Feuerbach materialista bírálata —, a vallásban eltorzított tartalmakat nem szándékozik visszavezetni valóságos alapjukra. Hegel valláskritikája éppenséggel megőrzi, örökkévalóvá teszi a vallás összes tartalmait, s pusztán a vallás megjelenési formáját, *képzet*-jellegét bírálja. Látni fogjuk persze, hogy ez a bírálat is átmegy tartalmi kritikába, de alapvető irányát tekintve, mint ezt Feuerbach helyesen hangoztatta, mégiscsak a vallás és a teológia visszaállítása.

A Fenomenológiának ebből a szakaszából egészen világosan kiderül a vallással kapcsolatos egész hegeli állásfoglalás kétértelműsége. A vallás Hegel szemében csak közbenső állomás a szellem valóságos önmagátelérésében, de — az itteni fejtegetések fő vonala szerint — elengedhetetlen állomás. Amennyiben a hegeli „alakok" a hegeli dialektika sajátos természete folytán „megbékélésre" törekednek, a vallás felé kell tartaniuk. Hegel itt részint abban látja a vallás jelentőségét, hogy a történeti élet azon tartalmai, amelyek az abszolút tudás tartalmát alkotják, a vallási forma révén az általa kívánatosnak tartott irányban mozognak, a „külsővé-válásnak" a szubjektumba történő visszavétele felé, részint pedig abban, hogy a vallási formákban (tehát, mint látni fogjuk: tökéletlen, inadekvát módon) megjelennek a dialektikus szintézis legfontosabb kategóriái.

Jellemző egész vallásfelfogásának kétértelműségére, hogy még itt is, dacára ennek a fő vonalnak, amelyet parancsolóan előírnak idealista dialektikájának lényegi mozzanatai, szóhoz jutnak a dialektikához vezető reális, nem-vallási tendenciák. Hegel nyomatékosan rámutat, hogy a dialektikához két út vezet, és ennek kapcsán kiemeli, hogy a dialektikának az a formája, amellyel már a felvilágosodásban megismerkedtünk, fenomenológiai értelemben korábban jelentkezik mint a vallási forma, és — Hegel szemében — a magáért-valóság magasabb formájával rendelkezik. Azt mondja erről: „A' tudat e megbékélése az öntudattal tehát, mint kitűnik, kettős módon jött létre: egyszer a vallásos szellemben, másszor magában a tudatban mint olyanban. A kettő úgy különbözik egymástól, hogy amaz a magábanvaló-lét formájában, emez pedig a magáértvaló-lét formájában hozza létre ezt a megbékélést. Ahogyan tekintetbe vettük őket, először szétesnek; a tudat abban a sorrendben, amelyben alakjai elénk kerültek, rég elérte egyrészt e sorrend egyes mozzanatait, másrészt egyesülésüket, mielőtt a vallás is az igazi öntudat alakját adta tárgyának."[126] Ezekből a fejtegetésekből közvetlenül a vallás feleslegességére lehetne követ-

[126] Hegel: Werke, Band II., p. 598. sk. — [A szellem fenomenológiája. Budapest 1973. p. 406.]

keztetni. Ha az emberi tudat, amint erre Hegel a felvilágosodás kapcsán rámutatott, eljutott a létezés és a gondolkodás dialektikus ellentmondásaiba való világos szubjektív belátásig (dialektika a magáértvaló-lét formájában) mielőtt még a vallás elérte volna ezt a fokot, akkor úgy látszik, mintha Hegelnek egyáltalában nem volna szüksége a vallás közbenső állomására azon az úton, amely a teljesen kibontakozott dialektikához vezet.

Többször is megfigyelhettük már, hogy Hegelt különféle igen fontos okok akadályozzák abban, hogy végigjárja ezt az utat. Egyrészt az azonos szubjektum-objektum idealista koncepciója megköveteli az általában vett tárgyiasság megszüntetését, ez a szóban forgó dialektika viszont csak arra képes, hogy folyamattá változtassa a dolgok tárgyiasságát, de nincs meg benne az idealista dialektika misztifikált betetőződése. Másrészt pedig — és ez igen lényeges —, ha Hegel megáll a dialektikának ezen a fokán, akkor tevékenységének konkrét társadalmi körülményei között, valamint látókörének történelmi korlátoltsága következtében olyan dilemma elé kerül, melynek — mint következetes és tisztességes gondolkodó — mindkét oldalát elutasítja, s ennélfogva valamilyen harmadik, magasabb álláspontot, egy tertium daturt keres. E dilemma társadalmi elemzése során rámutattunk a két oldalra: a szóban forgó dialektikánál való megállás romantikus szkepticizmust jelentene a társadalmi fejlődéssel szemben, tudniillik épp csak megmutatná e fejlődés ellentmondásosságát, tehát sok tekintetben a Sismondi-féle gazdaságtan álláspontjához állna közel. Ha pedig Hegel ezeknek az ellentmondásoknak az „immanens" „megbékítését" keresné és találná meg, akkor ez a „megbékélés" szükségképpen valamilyen benthami vonalra esne, mint ahogy korántsem véletlen, hogy e dialektika reális beteljesedése, a „földreszállt menny", amelyet Hegel ott mint az út végét ábrázol, éppenséggel a „hasznosság" világa. (A felvilágosodás forradalom előtti gondolkodói, mint például Helvetius, forradalom előtti történelmi helyzetüknél fogva elkerülik ezeket a következményeket: náluk a „hasznosság-elv" a feudális maradványok szétzúzásának, a polgári társadalom megteremtésének a követelése, és nem a már kibontakozott és uralkodó kapitalizmus filozófiája.)

Hegel tehát olyan dilemma előtt áll, melyet Marx a polgári gondolkodás számára megoldhatatlannak mondott. Marx az egyéniség különbözőségéről beszél, arról, hogy az egyéniség hogyan hozza létre egyrészt a fejletlenebb társadalmi formákat, másrészt pedig a kapitalizmust, és ezzel e kérdésfeltevést tartalmasan alkalmazza, mégpedig éppen a hegeli problémához igen közelálló módon. Azt mondja: „Amennyire nevetséges visszasóvárogni ezt az eredeti teljességet, annyira nevetséges az a hit, hogy meg kell állnunk ennél a teljes kiürültségnél. A polgári nézet soha nem jutott túl az ezzel a romantikus nézettel való ellentéten, és ezért ez a nézet mint jogosult ellentét kísérni fogja megboldogulásáig."[127]

[127] Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf). Moskau 1939. Band I., p. 80. — [A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. p. 79.]

A reális tertium datur, a szocialista társadalom perspektívája, ismert okokból Hegel elől el van zárva. A romantikus megoldást mindig is elutasította, a társadalomról és az államról kialakított nézetei pedig, mint tudjuk, olyanok voltak, hogy valamiféle benthami típusú megoldás számításba sem jön. Ezért Hegel arra kényszerül — tehát nemcsak gondolkodásának általános idealista tendenciái miatt —, hogy túllépjen a dialektikának ezen a típusán és más megoldási lehetőséget keressen.

Az idealista tendencia előtt ekkor természetszerűen kínálkozik a vallási út. De Hegel imént idézett nézeteiből kiderült, hogy ő a filozófiában a dialektika két útjának, két típusának szintézisét kereste. Olyan vállalkozás volt ez, mely semmiképp sem végződhetett egységes és megnyugtató eredménnyel. De éppenséggel ez a keresés az „ellentmondások trágyája" közepette, Hegel vallással kapcsolatos álláspontjának kétarcúsága, amelyet ez a keresés is megszab, ez határozza meg széttéphetetlen egységben azoknak az eredményeknek a nagyságát és határait, amelyeket a dialektika felépítésének területén Hegel elért. A vallásra való irányultság a dialektika sajátosan hegeli formájának kialakulásához vezet: megszüntetendő közvetlenség — külsővé-válás — a külsővé-válás visszavétele a szubjektumba. Ezért a vallás hegeli ábrázolásában és kritikájában a feuerbachi materialista bírálatnak épp a fordítottja jelenik meg: nem a vallás misztifikált tartalmát vezeti vissza a maga „emberi" (Feuerbach), a maga társadalmi -történelmi alapjára és oldja fel ezáltal; ellenkezőleg, éppen ezt a tartalmat akarja Hegel megőrizni, sőt, mint látni fogjuk, még tovább misztifikálni: a kritika csupán e tartalmak megjelenési formája ellen irányul, a *képzet* ellen, amely Hegel szerint tökéletlenül fejezi ki ezt a tartalmat.

Részletesen szó volt azokról a társadalmi okokról, amelyek Hegelt az idealizmus felé szorítják. Most pedig azt látjuk, hogy ez az idealizmus magára talál magának a vallásnak a mítoszaiban, és hogy ez az idealizmus csak a vallás (megőrző) megszüntetése által juthat el igazán önmagához. A vallásnak ez az igazsága Hegel számára a „külsővé-válásnak" és visszavételének, az „emlékező belsővé-tevésnek" a dialektikája. Csak benne juthat kifejezésre az, ami a dialektika hegeli felfogása számára hiányzott a „művelődésből", a felvilágosodásból, tudniillik a szintetikus egységnek, a „megbékélésnek", a tárgyiasság megszüntetésének a mozzanata. Hegel tehát olymódon misztifikálja a vallás és különösképpen a kereszténység mítoszait, hogy bennük a hegeli dialektika ősformái, a dialektikus triád, a „külsővé-válás" és ennek visszavétele stb. mint a vallás tényleges tartalma jelenik meg. A vallás tehát ilymódon Hegel számára — látszólag — olyan történelmi realitást, olyan történelmi mozgást nyújt, melyben a valóságnak és a gondolkodásnak ezek a mozgásformái úgy jelennek meg, mintha magából a dologból keletkeztek volna.

Hegel vallással kapcsolatos állásfoglalásának kétértelműsége itt legfelső fokán jelentkezik. Egyrészt a történeti vallás szerinte az a valóságos történelmi mozgás és egyszersmind a tudatnak az az alakja, amelyben kifejezésre

jutnak az embereket a magukteremtette társadalmi-történelmi környezethez fűző viszonyok legmagasabb formái. Ennek elérése érdekében a vallás minden mítoszát vissza kell vezetni a hegeli dialektika kategóriáira. Hegel sorra kimutatja, hogyan uralkodnak rendszerének tulajdonképpeni alapkategóriái a világ teremtésében, isten és az emberek viszonyában, isten személyének hármasságában, a megváltó halálában stb. stb. Másrészt a kritika pontosan ennél a misztifikálásnál kezdődik. Mégpedig kettős értelemben: Egyrészt ezek a vallási kategóriák nem tűnnek eléggé emberinek, azaz az emberinek az istenibe való mitikus kivetítése, amit először a vallás, majd ennél is tovább és túlzóbban Hegel vitt végbe, elhomályosítja magát az embert, pedig Hegel újra és újra az emberben és az emberi tudatban fedezi fel minden probléma megoldásának kulcsát, pedig az ember az, akire Hegel minden problémát visszavezetni igyekszik. Hegel szemében a vallás hivatott képviselni az emberi és isteni természet azonosságát. Ennek azonban nem tesz teljesen eleget, és miközben Hegel bírálja ezt a tökéletlenséget, nem veszi észre, hogy a vallási misztifikációt ő maga vitte a végletekig. Másodszor és a fentemlített állásponttal szöges ellentétben, az, amit a vallás tanít, amit a vallási közösség elképzel, Hegel szerint még mindig túlságosan evilági, túlságosan „külsővé-vált", túlságosan tárgyi. A vallásban, a közösség vallásos hitében a fogalom mint fogalom még nem jutott el önmagához.

Véleményünk szerint nem szükséges részletesen bemutatnunk a keresztény dogmatikának ezt a hegeli szellemben való értelmezését, a hegeli kategóriáknak ezt a belemagyarázását a keresztény teológiába és a kereszténység ezt követő bírálatát (a kereszténységben — röviden — azt kifogásolja, hogy a hegeli dialektikát nem adekvát formában jeleníti meg mitikusan). Megelégszünk néhány példával, amelyekből az olvasó láthatja, hogyan értelmezi Hegel a keresztény vallást, és hogyan jut el innen a bírálatig. Az elvont szellemnek a valóságba való átmenetét például hozzávetőlegesen úgy fejti ki, ahogy később az Enciklopédiában a logikából a természetfilozófiába való átmenetet. Ezt az értelmet tulajdonítja a keresztény mítoszoknak, majd a következőképpen értelmezi és bírálja őket: „Az ekként csak örök vagy elvont szellem *más* lesz a maga számára, vagyis átlép a létezésbe, mégpedig közvetlenül a *közvetlen létezésbe*. Tehát *világot teremt*. Ez a teremtés a képzet szava magára a *fogalomra* annak abszolút mozgása szerint, vagyis arra, hogy az abszolútként kimondott egyszerű vagy a tiszta gondolkodás, mivel az elvont gondolkodás, inkább a negatívum s ezáltal a magával ellentétes vagyis a *más*."[128] Vagy amikor Krisztus haláláról beszél: „Az tehát, ami a *képzet* elemébe tartozik, hogy az abszolút szellem mint *egyes* vagy inkább mint *különös* a maga létezésében mutatja a szellem természetét, itt magába az öntudatba van áthelyezve, a *másként-létében* magát fenntartó tudásba; ez

[128] Hegel: Werke, Band II., p. 579. — [A szellem fenomenológiája, id. kiadás, p. 391—92.]

tehát nem hal meg valósággal, mint ahogyan elképzelik a különösről, hogy valósággal meghalt, hanem különössége hal el általánosságban, azaz tudásában, amely a magát magával megbékítő lényeg. ...A közvetítő halálának az én által való megragadása: tárgyiasságának, vagyis különös magáértvaló-létének megszüntetése; ez a különös magáértvaló-lét általános öntudattá lett."[129]

Hegel tehát azért bírálja a vallást, mert ezek a dialektikus viszonyok, a hegeli dialektikának ezek a „végső titkai", amelyeket titokban maga Hegel csempészett bele a vallásba, csak inadekvát, képzetszerű formában jelennek meg benne. Itt is csak egyetlen példát említek: „De a vallási közösség elképzelése nem ez a fogalmi gondolkodás; tartalmában nincs meg a fogalmi gondolkodás szükségszerűsége s a fogalom formája helyett az atya és fiú természeti viszonyait viszi bele a tiszta tudat birodalmába. Mivel így elképzelő módon viselkedik magában a gondolkodásban, az abszolút lény nyilvánvaló ugyan előtte, de ennek a lénynek a mozzanatai maguk e szintetikus képzet miatt egyrészt széjjelválnak a számára ... másrészt visszalép e tiszta tárgyától, csak külsőségesen vonatkozik reá; a tárgyat valami idegen nyilatkoztatta ki neki s a szellemnek ebben a gondolatában nem ismeri fel önmagát, nem ismeri fel a tiszta öntudat természetét."[130]

Nagyon jellemző Hegel vallásfelfogásának kétértelműségére, hogy bár erőteljesen kiemeli a képzet inadekvát voltát a fogalomhoz mérten, de ugyanakkor ebben csak a végső és végleges igazságok megjelenésének formai problémáját látja, és a képzet torzító hatásában nem keres semmiféle tartalmi elemet. Fejtegetéseinek egyik korábbi pontján, ahol még nem állította középpontba a képzetnek és a vallásnak ezt a vonatkozását, nyers gorombasággal nyilatkozik erről a tartalmi kérdésről: „... s minél tisztább maga a fogalom, annál együgyűbb képzethez süllyed le, ha tartalma nem mint fogalom, hanem mint képzet létezik... se tudat tudatlansága ... a magasnak és alacsonynak ugyanolyan összekapcsolása mint amilyent a természet az élőn legfőbb kiteljesedése szervének, a nemzés szervének és a hugyozás szervének összekapcsolásával fejez ki naiv módon"[131].

A szellemnek tehát túl kell lépnie a valláson. A vallási közösségben az azonos szubjektum-objektumot még nem érték el. „A vallási közösség annak sincs tudatában, hogy micsoda; voltaképpen az a szellemi öntudat, amely nem mint ez az öntudat tárgya magának, vagyis amely nem tárult föl, hogy tudata legyen sajátmagának; hanem amennyiben tudat, képzetei vannak, amelyeket szemlélnek... Mivel magában való an létrejött a lényegnek és az énnek ez az egysége, ezért megvan a tudatban megbékélésének ez a képzete is, de csak mint képzet. Kielégülését azáltal

[129] Uo., p. 589. sk. — [uo., p. 398—99.]
[130] Uo., p. 577. — [uo., p. 390—91.]
[131] Uo., p. 262. sk. — [uo., p. 181.]

éri el, hogy tiszta negativitásához k ü l s ő l e g hozzáfűzi a lényeggel való egységének pozitív jelentését; kielégülése tehát maga is valami rajta kívül levőnek ellentétével terhelt marad. Saját megbékélése tehát mint valami t á v o l i lép a tudatába, mint valami, ami a j ö v ő távolában van, mint ahogyan az a megbékélés, amelyet a másik é n (tudniillik Krisztus — *L. Gy.*) vitt véghez, a m ú l t távolaként jelenik meg ... Megbékélése tehát szívében van, de meghasonlott még tudatával és valósága még megtört."[132]

Ezért a valóságos megbékélést, a valóságos megszüntetést csak az abszolút tudásban lehet elérni. Hegel vallással kapcsolatos álláspontjának legnagyobb kétértelműségét látjuk itt. Egyrészt dialektikájának minden tartalmát becsempészi a kereszténységbe és ezzel spekulatíve megmenti a kereszténységet. Másrészt viszont éppen ez a spekulatív mentőakció megszünteti a vallást mint olyant, megsemmisíti mint vallást.

Ezért olyan találó Feuerbach bírálata, amely kiemeli az ateista és teológiai tendenciák keveredését Hegel filozófiájában. És valóban, nemcsak ateista beállítottságú gondolkodók ismerték fel ezt a tendenciát Hegelnél, akik azután vagy — mint Feuerbach — felemásságként bírálták, vagy — mint Heine és Bruno Bauer — világosan elhatárolták az „ezoterikus ateizmust" az egzoterikus kereszténységtől; nem kétséges persze, hogy itt Feuerbach álláspontja a helyesebb. Nincs egyetlen olyan valóban reakciós-vallásos gondolkodó, aki elfogadta volna ezt a hegeli megoldást, aki felismerte és elismerte volna a kereszténység vallási lényegének filozófiai kifejezését benne. Más összefüggésekben hallottuk a katolikus hitre tért Friedrich Schlegel kijelentését, aki a hegeli dialektikában az ateizmusnál is rosszabbat, egyenest valamiféle satanizmust látott. A negyvenes évek reakciós dán vallásfilozófusa, Sören Kierkegaard, akit mint gondolkodót komolyabban kell vennünk, s aki különösen a mai irracionalista „egzisztenciálfilozófiára" gyakorolt döntő hatást, egész könyveket szentelt a hegeli vallásfelfogás cáfolatának. Nézetei számunkra tünetileg érdekesek, amennyiben az ellenséges oldalról alátámasztják Hegel vallással kapcsolatos álláspontjának rendkívüli kétértelműségét.

Kierkegaard polémiája pontosan ott kezdődik — és ez fontos —, ahol Hegel a vallást az abszolút szellem mozzanatává akarja tenni, ahol tehát a vallás, ha Hegelnél tökéletlen fokon is, osztozik a filozófia dialektikus objektivitásában. Kierkegaard ez ellen a hegeli objektivizmus ellen küzd, olyasvalaminek tartja, ami homlokegyenest ellentétes a vallásnak, a kereszténységnek a lényegével, míg Hegelnél, mint láttuk, a kereszténység „megmentése" éppen azt jelenti, hogy a kereszténység mítoszai objektíve az abszolút dialektika legmagasabb formáit tartalmazzák. „Ha tehát a kereszténység lényegileg objektív valami, akkor azon fordul meg a dolog, hogy a megfigyelő objektív, ha azonban a kereszténység lényegileg a szubjektivitás,

[132] Uo., p. 591. sk. — [uo., p. 400—401.]

akkor tévedés, ha a megfigyelő objektív ... Ha a spekuláló egyszersmind hivő (amint azt állítják is), akkor már régóta be kellett volna látnia, hogy a spekuláció sohasem olyan jelentős a számára, mint a hit. Hisz épp mint hivő végtelenül érdekelt örök üdvösségében, és a hitben bizonyos efelől. (NB. miként az ember hivő lehet, azaz nem egyszer s mindenkorra, hanem nap nap után a végtelen, személyesen szenvedélyes érdekkel összekötött hit bizonyos szellemével.) És spekulációjára nem épít örök üdvösséget, inkább bizalmatlan a spekuláció iránt, nehogy ez megtévessze s a hit bizonyosságából (amely minden pillanatban magában rejti a bizonytalanság végtelen dialektikáját) a közömbös objektív tudásba csalja. Dialektikailag a dolog egészen egyszerűen így áll. Ha tehát azt mondja, hogy örök üdvösségét a spekulációra építi, akkor nevetséges módon ellentmond magának, hisz a spekuláció a maga objektivitásában éppenséggel teljesen közömbös az ő, az én, a te örök üdvösséged iránt... Ugyanakkor abban is hazudik, hogy hivőnek adja ki magát... De a spekuláló előtt egyáltalában nem vetődhet fel személyes örök üdvösségének kérdése, pontosan azért, mert az a feladata, hogy önmagától mindinkább eltávolodjék és objektívvé legyen, s ilymódon eltűnjék önmaga elől és a spekuláció szemlélő erejévé váljék."[133]

Kierkegaard Hegel-bírálatát nemcsak azért szólaltattuk meg ilyen részletesen, mert saját állásfoglalása jobban leleplezi Hegel modern irracionalista értelmezőit, mint bármilyen polémia, hanem azért is, mert ezáltal világosan kirajzolódik annak a két eltérő irányzatnak az ellentétessége, amelyek az újkori idealizmusban a vallás megújítására jöttek létre. Magától értetődik, hogy ez az ellentét az idealizmuson *belül* van; magától értetődik, hogy mindkét idealista irányt egyaránt le kell küzdeni. De mégis helytelen lenne, ha a kettőt egyszerűen azonosítanánk, és nem vennénk észre az őket elválasztó társadalmi és filozófiai különbségeket.

[133] Kierkegaard: Gesammelte Werke, Jena 1910. Band VI., p. 146. skk. Az irracionalista Kierkegaard e radikálisan elutasító magatartása nem zavarja a modern Hegel-értelmezőket abban, hogy Hegelt Kierkegaard-ral „szintetizálják", a Fenomenológiát pedig kierkegaard—heideggeri álláspontról értelmezzék. Néhány német mellett (mint pl. Löwith) Jean Wahl egész könyvet szentelt ennek a törekvésnek („Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel." Paris 1929.). Wahl kierkegaardizmusa abban mutatkozik meg, hogy a „boldogtalan tudatot" az egész Fenomenológia középpontjává teszi, és egyáltalán nem veszi észre, vagy nem akarja észrevenni, hogy a „boldogtalan tudat" Hegelnél a szubjektív, egyéni tudat egyik „alakjaként" szerepel, és hogy maga a vallás a harmadik részben alkalmilag ezzel is kapcsolatba kerül ugyan, akárcsak a tudat más, korábbi „alakjaival", de a lényeget tekintve, amint erre rámutattunk, pontosan ellentétes úton halad, tudniillik a vallási mítoszokban az objektív dialektikus kategóriák mitikus megjelenését látja. Tanulságos tehát, ha magát Kierkegaard-t szólaltatjuk meg modern tisztelőivel és megújítóival szemben. Ugyanaz a kép rajzolódik ki, mint amikor Lenin annak idején a régi reakciós filozófus, Berkeley őszinte beszédét állította szembe a modern szolipszisták zavaros és kétértelmű fecsegésével. Filozófiailag Kierkegaard is minden tekintetben reakciós, de nincs még meg benne a modern eklektikus romlottság, gondolatait nyíltan és őszintén kimondja és nem akar összeegyeztetni összeegyeztethetetlen dolgokat. — Egyébként Kierkegaard filozófiájával kapcsolatban lásd könyvemet: Az ész trónfosztása, 2. fejezet. Budapest 1965.

Kierkegaard a vallás irracionalista-életfilozófiai megújítását képviseli, olyan irányzatot, mely Németországban már Hegel jénai korszakában jelentkezett; ezt az irányt itt Schleiermacher „Beszédek a vallásról" c. műve képviselte, amelyet Hegel a szubjektív idealizmus elleni harca során hevesen támadott. A schleiermacheri irányzat szubjektív-idealista, agnosztikus alapokon áll; látja, hogy a régi vallást nem lehet összeegyeztetni a modern tudományosság tartalmaival és módszereivel s ezért a szubjektivitásnak olyan szféráját akarja elhatárolni és biztosítani a vallás számára, amelyben ez nyugodtan tovább élhet mint az emberi szubjektivitásnak — vagyis ezekben a koncepciókban, mint általában az emberi életnek — az eredeti és megszüntethetetlen megjelenési módja. Schleiermacher és még Kierkegaard is azt hitte, hogy misztikus-irracionalista álláspontjukat összeegyeztethetik a protestáns teológia szubjektivista elemeivel. Modern követőik, teszem azt Simmeltől Heideggerig, lemondanak az effajta tartalmi teológiai betetőzésről, és a vallást általában az ember szubjektív életformájaként próbálják gondolatilag megmenteni. De az alapvető irracionalista-agnosztikus irány megmarad. Heideggernél pedig, aki utolsó és legkövetkezetesebb képviselője ennek az irányzatnak, teljes kétségbeeséssé, minden objektív megismerés lehetőségének és értékének gyökeres elvetésévé fokozódik. (Hasonló tendenciák jelentkeztek már korábban Klagesnél.)[134]

A vallás idealista megújításának hegeli formája, amely az idealista filozófiát a vallásba és a teológiába torkolltatja, más természetű és az eredete is más. Ez az irányzat, mint láttuk, objektivisztikus; nem helyezkedik ellentétbe az objektív valóság megismerésével, ellenkezőleg, Hegel szemében a vallás éppen azért értékes, mert ha inadekvát formában is, a dialektika legmagasabb rendű, objektív kategóriáinak kell megjelenniük benne, mert az objektív valóság adekvát megismerésében az utolsó előtti fokot alkotja.

A filozófiai szándékok ellentétes tendenciájának pontosan megfelel az eredet különbözősége. A vallás schleiermacher—kierkegaard-i alapon való megújítása lényegében modern irányzat, mégha számos gondolati elemet átvesz is korábbi, másfajta életfilozófusoktól, mint például Jacobitól. (Jacobi és Schleiermacher rokonságára már Hegel rámutatott a „Hit és tudás"-ban.) Ez az irányzat ilymódon közvetlen előfutárává válik azoknak az irracionalista áramlatoknak, amelyek végül a fasiszta „mítosz-elmélet"-ben jutottak el legreakciósabb alakjukhoz. Hegel vallásfilozófiája ezzel szemben a *német* felvilágosodás utolsó filozófiai jelensége.

Vizsgálódásaink egyértelműen megmutatták, hogy Hegel ott, ahol mint gondolkodó valóban nagy és úttörő volt, független a német fejlődés általános vonalától. Láttuk, hogy bár sokszor elkerülhetetlenül kapcsolódnia kellett német elődeihez, újra és újra túllépett a kanti kérdésfeltevések és problémamegoldások korlátain és éppen ebben különbözik Fichtétől és Schellingtől, akik egész életükben belül maradtak ezeken a határokon. De

[134] Lásd e tekintetben „Az ész trónfosztása" 4. fejezetét.

ott, ahol Németország akkori társadalmi létének ideológiai következményei a hegeli gondolkodás korlátaiként jelennek meg, Hegel is a kanti tendenciák követője lesz. A vallásfilozófia esetében ennek némi tragikomikus mellékzöngéje van. Emlékezzünk csak arra (lásd. 43. old.), milyen gúnyosan, elutasítólag viseltetett a fiatal Hegel a vallásnak azzal a kanti megújításával szemben, amely a „gyakorlati ész" posztulátumait a vallás területén látja megvalósulni. Hegel vallásfilozófiája azonban módszertanilag — persze magasabb szinten, az objektív idealizmus szintjén — maga is a vallás megmentésének kanti formáját újítja fel.

A módszertani rokonság az, hogy az idealista filozófia egyik esetben sem képes gondolatilag meghódítani az objektív valóság dialektikáját. Ezt a tehetetlenséget azután, amely Németország társadalmi helyzetében gyökerezik és filozófiai kifejezése maga az idealizmus, a rendszer egészében elmossák és leplezik. Kant úgy, hogy a magábanvaló dolog megismerhetőségének agnosztikus elvetését kiegészíti a „gyakorlati ész" morális parancsainak abszolút voltával és az észvallás nála valamiféle ál-objektív, kiagyalt beteljesülési szférává válik e posztulátumok számára: Kant egyfajta vallási szférát költ magának, hogy ezzel valamiféle tartást adjon morális posztulátumainak magában a valóságban. Igaz ugyan, hogy Hegel mind ismeretelméleti területen (a magábanvaló-dolog megismerhetősége), mind az elmélet és gyakorlat kapcsolatában (munka és teleológia) túllépett ezen a dualizmuson. De az a probléma, hogy miben áll dialektikus kategóriáinak végső és legmagasabb objektivitása, ezzel koránt sincs megoldva. Magától értetődik, hogy a valóságban nem tudja megtalálni a „megbékélés" elvét, a szubsztancia reális átváltozását szubjektummá, a „külsővé-válás" visszavételét, az összes tárgyiasság megszüntetését a szubjektum és objektum azonosságában. A vallás újbóli és — mint láttuk — még egyszer misztifikált kifejtése a kantinak megfelelő ál-valóságot és ál-objektivitást nyújt a számára: a történelmi fejlődésnek, az emberi tudat fejlődésének olyan területét, ahol a hegeli dialektikának ezek a kategóriái látszólag magának a valóság mozgásának mozzanataiként vannak jelen.

A német felvilágosodás sosem tudta hasonló határozottsággal és mélységben leküzdeni a vallást, mint az angol vagy a francia. A német elmaradottság következtében a vallást mindig megpróbálta kibékíteni az ész elveivel, mindig arra törekedett, hogy a közönséges, mindennapi vallásosságot olyannyira lepárolja, német-felvilágosító módon átértelmezze, hogy azt összhangba lehessen hozni az ész — folyton változó — elveivel. *Ebben* a módszertani vonatkozásban tehát Hegel vallásfilozófiája a kanti vallásfilozófiának, és általában a német felvilágosodás tendenciáinak a folytatója.

A hegeli vallásfilozófia kettéhasadtsága és kétarcúsága tehát a német felvilágosodás egyik általános megjelenési formája. Ezért nem csoda, hogy mint uralkodó irányzat csak addig tarthatta magát, amíg a gazdasági fejlődés a belső osztályharcok valódi kiéleződéséhez nem vezetett. A negyvenes években, amikor a polgári forradalmat előkészítő küzdelmek akut

szakaszba léptek, a hegeli vallásfilozófia szükségképpen elveszítette vezető és közvetítő szerepét, amelyet egyrészt a materializmus, másrészt a romantikus irracionalizmus elleni szakadatlan harcban mind ez idáig megőrzött. Nem véletlen, hogy a hegeli iskola bomlása a vallás kérdésében kezdődött, és az egyik oldalon reakciós megmerevedéshez, a másikon a hegeli vallásfilozófia feuerbachi materialista kritikájához vezetett, mint ahogy nem véletlen az a tény sem, hogy Schelling meghívása Berlinbe (1841) megpecsételte a hegeli filozófiának mint hivatalos porosz államfilozófiának a végét.

Ettől fogva Hegel vallásfilozófiája többé nem játszik ideológiailag jelentős szerepet. A történelem múlhatatlanul túllépett rajta. Mégpedig nemcsak olyan értelemben, hogy a német ideológia haladó fejlődése meghaladta; a *valóságos* hegeli vallásfilozófiában immár a vallási reakció sem találhat csatlakozási pontot. Az újhegelianizmus persze éppen ezen a ponton kísérli meg a kapcsolatteremtést. De a jelenkorhoz csak úgy tud hidat verni, ha meghamisítja Hegel nézeteit. Ez a hamisítás sokféle formában jelentkezik, ám mind olyan filozófiai színvonalon mozog, hogy nem érdemes vele vitázni. Az imént idéztük az egyik végletet: Hegel átértelmezését a Kierkegaard—Heidegger-féle irracionalizmus szellemében. Kronernek az a nézete, hogy Hegel a „legnagyobb irracionalista", csupán eklektikus változata annak a szélsőséges felfogásnak, annak a modernizáló hamisításnak, amellyel Hegelt a német filozófia általános fasizálásának kívánalmaihoz igazítják. Lasson „elméletére" pedig, amely a berni töredékektől kezdve az utolsó művekig a protestáns vallásosságot akarja megtenni a hegeli gondolkodás töretlen alapvonalául, nem is érdemes szót vesztegetnünk, hiszen ez szöges ellentétben áll Hegel gondolkodásának minden tényével élete minden korszakában.

Kant és Hegel vallásfilozófiájának ez az imént hangsúlyozott rokonsága, közös eredetük a német felvilágosodás gyengéiből és korlátaiból, magától értetődő módon nem jelent semmiféle azonosságot a kettő között. A különbségeket már akkor kiemeltük, amikor tendenciáik és eredetük rokonságát bizonyítottuk. Ezek a különbségek azt jelentik, hogy Hegelnél ez a terület jóval kétértelműbb, mint Kantnál. A kanti vallásfilozófia, minden fenntartás dacára, a felvilágosult deizmus filozófiája.

Hegel filozófiájában — bármennyire tiltakozik is ez ellen — a panteista mozzanat az uralkodó. Az a hallatlanul erős hatás, amelyet Spinoza a XVIII. század végén a német felvilágosodás gondolatvilágára gyakorolt, kezdve a sort Lessinggel, Herderrel és a fiatal Goethével, Németországban panteista áramlatot hív életre, amely a különböző gondolkodóknál különféle materialista elemeket tartalmaz. Ez a panteizmus teremtette meg a német idealista gondolkodók számára azt a lehetőséget, hogy az objektív valóságot, a természetet és a társadalmat tudományosan ábrázolják, azaz úgy, mint amit saját, immanens törvényei határoznak meg; ez tette lehetővé a számukra, hogy határozottan elutasítsanak mindenfajta túlvilágot — s

eközben mégis olyan általános koncepcióhoz érkezzenek, amelyben az idealista elvek szükségszerű filozófiai megkoronázása isten lesz. Maga Hegel mindig is elkeseredetten védekezett a panteista megjelölés ellen, jóllehet a Fenomenológia valláskritikájában láthattuk, hogy a vallást éppen azért tartja a szellem inadekvát megjelenési formájának, mert a dialektikus formák nem a világ lényegének, az azonos szubjektum-objektumnak a mozgástörvényeiként jelennek meg benne, hanem még magukon viselik a túlvilágiság képzetszerű formáját.

A vallási kérdésben tanúsított kétarcúsága éppen abból látszik, hogy nem akarja észrevenni, hogy éppen ez a túlvilágiság a vallás lényege, hogy tehát a vallást egyszerre akarja megszüntetni és megőrizni; hogy istene, ha teljesíti a valóságos hegeli követelményeket, vallási-teológiai értelemben nem isten többé. Schopenhauer tréfásan azt mondta a panteizmusról, hogy udvarias ateizmus, udvarias forma istennek a világból való kitessékelésére. A klaszszikus német idealizmus és kiváltképpen Hegel megmásíthatatlan kétértelműsége abban áll, hogy egyesíteni akarja az egyesíthetetlent, hogy tagadja a világ isteni teremtését és kormányzását, s ugyanakkor filozófiailag mégis meg akarja menteni az istenhez kapcsolódó vallási képzeteket.

Ez nem a hegeli filozófia egyéni sajátossága. De mivel Hegel volt az, aki ebben az időben a dialektikát a legmagasabb szintre emelte, ezért nála jelennek meg a legélesebb és legkibékíthetetlenebb formában azok az ellentmondások, amelyek ebből a kétértelműségből származnak. Helytelen lenne arra gondolni, hogy Hegel pusztán alkalmazkodott az elmaradott Németország politikai viszonyaihoz. Jellemző, hogy Marx kezdettől fogva elutasította Hegel ilyenfajta megítélését, és igyekezett feltárni Hegel gondolkodásának azokat a belső ellentmondásait, amelyek ide vezettek; alapjában véve már disszertációjában (1840) is ez a felfogás dominált. Itt is azt mutatja meg, hogy Hegel korlátai milyen szoros belső összefüggésben állnak a német idealizmus általános korlátaival.

Kant annak idején a szkepticizmust és a dogmatizmust jelölte meg a filozófiai gondolkodás két nagy veszedelmének, és filozófiájában egy harmadik utat próbált kirajzolni, amely mindkét veszedelmet elkerüli. Ma már minden olvasó előtt világos, hogy ez az út csak a dialektika útja lehet, amely egyfelől elkerüli az objektív igazság tagadását (szkepticizmus) és látja a helyes dialektikus összefüggést a relativitásnak és az abszolútságnak a mozzanata között, másfelől pedig elutasítja mindenfajta tudományosan meg nem alapozható objektív igazság, minden ál-objektivitás, ál-abszolútság (dogmatizmus) posztulálását. Tudjuk, már Hegel bírálatából is, hogy Kantnak ez a kísérlete elbukott. A hegeli dialektika részletes kifejtéséből azt is tudjuk, hogy Hegel meddig jutott el ezeknek az antinómiáknak a leküzdésében, különösen az abszolút és a relatív közötti helyes dialektikus viszony megállapításában. Ennek ellenére végső soron Hegelnek is reprodukálnia kellett — bár igen magas szinten — ezt a dilemmát, anélkül, hogy teljesen és kielégítően megoldotta volna.

Az a mozzanat, amely — jóllehet magasabb színvonalon — a kanti szkepticizmus megfelelője, nem más, mint az ellentétek irány és továbbfejlődés nélküli puszta átcsapásának dialektikája, amelyet a Fenomenológiában mint a „magáértvaló-lét"-nek, mint a felvilágosodásnak a dialektikáját figyelhettünk meg. Már korábban, az erkölcsi szférában lejátszódó „tragédia" elemzése kapcsán láttuk, hogy e dialektika határai azzal függnek össze, hogy Hegel magában a valóságban nem képes feltárni azoknak a dialektikus ellentmondásoknak a mozgási irányát, amelyeket a kapitalizmusban éles szemmel megfigyelt. Ha Hegel megáll az ellentmondások puszta mozgásánál, akkor ez — következetesen végigvive — egyfajta solgeri dialektikus nihilizmushoz vezetett volna. Innen nézve tehát érthetőnek látszik, hogy Schelling miért hozza egy helyütt szoros összefüggésbe a dialektikát a szkepticizmussal. Hegelnél persze nem alakul ki semmiféle szkepticizmus, csupán ama „bacchusi mámor, amelyben egyetlen tag sem marad józan, ... és amelyben ha elkülönül, minden tag éppoly közvetlenül fel is bomlik"[135]. Vagyis éppen az önmagukat szakadatlanul megszüntető és újratételező ellentmondásoknak ez az irány nélküli önmozgása. Csak ez teszi teljesen érthetővé, hogy Hegel miért a „szétszakított tudatból" eredezteti ezt a dialektikát, miért látja a felvilágosodásban a szellem válságjelenségét.

Ez a dialektika nem feltétlenül jelenik meg kimondottan romantikus formákban, mint Solgernél, ez az a dialektika, amelyet Mefisztó képvisel Goethe „Faust"-jában:

„FAUST
Ki vagy tehát?
MEFISZTÓ
Ama erőnek része, mely
mindig rosszat akar, és mindig jót mivel.
FAUST
Hogy érted e talányos szavakat?
MEFISZTÓ
Én vagyok az, aki tagad!
S joggal, mert minden, mi teremtetett,
megérdemli, hogy tönkremegy;
jobb, ha nem teremtődik semmi."

(Sárközi György fordítása)

Szemmel látható, hogy az ördögnek ez a filozófiája meglehetősen közel áll Hegelnek a rossz történelmi szerepéről kialakított felfogásához. Fontosabb azonban, hogy Goethe sem képes átvergődni az ellentmondásokon. Világos, hogy Faust és vele együtt Goethe nem fogadják el a „dialektikus szkepticizmus" mefisztói álláspontját, de az is világos, noha ezt itt részlete-

[135] Hegel: Werke, Band II., p. 37. — [A szellem fenomenológiája. Budapest 1973., p. 31. sk.]

sen nem taglalhatjuk, hogy a „Faust"-ban Goethe is csak egyfajta mitológikus posztulálás útján juthat el ezeknek az ellentmondásoknak a pozitív megoldásáig.

A mitológikus posztulálást elég világosan megfigyelhettük a Fenomenológia vallásfilozófiájában. Az pedig ismétcsak Hegel heroikus küzdelmét tanúsítja, amelyet „az ellentmondások trágyája közepette" a dialektikus igazságért vívott, hogy Kant, Fichte és Schelling elleni filozófiai harcai abban foglalhatók össze, hogy a lehető legmesszebbre kitolja e dogmatikus posztulálás határát és igyekszik a dialektikus igazságot, amennyire csak lehet, magának az objektív valóság ellentmondásainak belső mozgásából kifejteni. De ahhoz, hogy ezt megvalósíthassa, látnia kellett volna, hogy magában a valóságban hova vezet a kapitalizmus ellentmondásainak a mozgása, szakadatlan megszüntetésük és újratételezésük „bacchusi mámora". Ezt azonban Hegel nem látta és nem is láthatta. A kapitalizmust a történelmi folyamat eddigi legmagasabb rendű „alakjának" tekintette; a továbblépéshez pedig csak üres, idealista konstrukciók álltak rendelkezésére. E tekintetben tehát Hegelre is érvényes az, amit Marx a klasszikus gazdaságtan történelemszemléletéről mondott: „Vagyis volt történelem, de többé már nincs."[136]

A rendszer végső pozitív igazságának ez a posztulálása tehát abból a társadalmi helyzetből fakad, amelyből és amelyben a hegeli dialektika kialakult. De a filozófiában ez a létalap igen bonyolultan érvényesül. Nemcsak közvetlenül hat Hegel társadalom- és történelemfilozófiájára, hanem egyszersmind a végső filozófiai problémák megoldásának legelvontabb formájaként jelenik meg mint az igazság kritériumának problémája. A régi materializmus joggal tekintette az igazság kritériumának az emberi világkép megegyezését az objektív valósággal, a tudattól független külvilág helyes visszatükrözését. Határa ott húzódott, hogy — amint erre Lenin rámutatott — képtelen volt feltárni és filozófiailag megfogalmazni a valóság visszatükrözésében valóságosan jelenlevő dialektikát.

A német idealizmus éppen a dialektika-problémával kezdi munkáját. Az idealista dialektika előtt azonban ott emelkedik az igazság kritériumának — számára megoldhatatlan — problémája. Felvetődik a kérdés: *mivel* való megegyezésben ismerhető fel valamely kijelentés igazsága? Kant az igazság kritériumának kérdésében a formális logikára kénytelen hivatkozni, ami a dialektika kérdéseiben tanúsított következetlenségét mutatja. Az igazság eszerint az elgondolt ítélet formális-logikai megegyezése önmagával. Persze Kant más kísérleteket is tesz az igazság kritériumának levezetésére. De hogy a döntő pontokon mennyire rákényszerült a formális logika látszólagos bizonyosságára és apodiktikus voltára, azt láttuk, mégpedig ott, ahol a kategorikus imperatívusz tartalmai számára csupán ezt a kritériumot tudta megjelölni. A kanti érvelés üres és következetlen voltának hegeli kritikáját a letét kanti példájának bírálatából ismerjük (lásd 301. skk. old.).

[136] Marx: Das Elend der Philosophie. Stuttgart 1919. p. 104. — [A filozófia nyomorúsága. MEM 4., p. 134.]

Az objektív idealizmusnak más kritériumok után kellett néznie. Schelling a platoni idea-tan felújításában talál kritériumokat: az eszmékkel való megegyezés az igazság kritériuma, mert hiszen a filozófiai kijelentések, a művészi alkotások stb. nem egyebek, mint ezeknek az eszméknek a tükörképei az emberi tudatban. Misztifikusan a feje tetejére állított materializmus ez, az objektív valóság lényegének misztifikálása platoni ideákká, hogy azután ezekben meg lehessen találni az igazság kritériumát. Schelling „Művészetfilozófiájá"-ban e misztifikálás ellenére megfigyelhetők a materializmus ismeretelméletére való tudatos támaszkodás bizonyos maradványai, s ezért Schelling írása előrelépést jelenthetett az esztétika történetében. De a „Bruno" című dialógusban már előtérbe kerülnek Schelling elméletének misztikus vonásai és egyenesen beletorkollnak Schelling későbbi vallási misztikájába. Az az értelmezés, amely szerint az „intellektuális szemlélet" olyan „zseniális képesség", mely csak keveseknek adatott meg, megerősítette a schellingi filozófiának ezeket a dogmatikus misztikus tendenciáit.

Hegel dialektikus logikája minden tekintetben jóval tovább megy elődeinél. De az egész szempontjából ez a továbblépés csak a probléma nagyobb távolságba való kitolása, ami lehetővé teszi, hogy az ismeretelmélet részkérdéseit az objektív valóság visszatükrözésének fondorlatosan becsempészett alkalmazásával oldják meg, hogy azután a végén minden nehézség fokozott mértékben újra jelentkezzék. A hegeli logika egyrészt kimutatja, hogy a látszólag merev dolgok a valóságban folyamatok, másrészt az objektumok tárgyiasságát a szubjektum „külsővé-válásának" termékeként fogja fel. A kanti magábanvaló-dolog problémáját a hegeli logika dolog és tulajdonság kapcsolataként intézi el; ez az a probléma, amelyet Fichte egyszerűen csak semmisnek nyilvánít, s amelyet Schelling megint csak az ellenkező posztulálással vél megoldani. A tárgyaknak mint a szellem „külsővé-válásainak" az értelmezése az empirikus valóság ismeretelméleti szemléletében lehetővé teszi Hegel számára, hogy egyszerűen a visszatükrözési elméletet alkalmazza, anélkül, hogy beismerné ezt. Minden egyes gondolatot összevethet a neki megfelelő objektív valósággal — s az egyes esetekben az objektív valósággal való megegyezés kritériuma mindig helyesnek bizonyul —, jóllehet ez a valóság Hegelnél nem igazán független a tudattól, hanem egy olyan szubjektum „külsővé-válásának" a terméke, mely az egyéni tudat fölött áll. Mivel pedig a „külsővé-válás" folyamata dialektikus folyamat, ezért Hegel a helyes megismerés materialista kritériumainak ebben az akaratlan és tudattalan alkalmazásában olykor messzebbre jut, mint maguk a régi materialisták.

A nehézség csak a megismerés egészénél kezdődik. Hegel hangsúlyozza a megismerés folyamatszerűségét, azt a tényt, hogy az abszolútum maga is az összfolyamat eredménye. De magától értetődően szüksége van kritériumra az összfolyamat megismerésének helyességét illetően is. Itt azután figyelemmel kísérhetjük, hogyan alakulnak ki saját előfeltevéseiből kényszerítő szükségszerűséggel dialektikájának legmagasabb — első pillantásra zavarosnak és misztikusnak tűnő — fogalmai. Hiszen ha a tárgyak objektivitása

az azonos szubjektum-objektum előzetes megkettőződésének a terméke, akkor az összfolyamat legmagasabb igazságának a kritériuma elkerülhetetlenül csak a szubjektum és objektum azonosságának kimutatásában, az azonos szubjektum-objektum önmagát-elérésében állhat. Ha viszont e szellem útja valamilyen eredeti azonosságból indul ki, amely szükségképpen előfeltétele az ilyen konstrukciónak, és maga a folyamat a tárgyiasságnak a „külsővé-válás" révén történő megteremtésében áll, akkor Hegel számára feltétlenül szükségszerű, hogy a szubjektum és objektum azonosságának újraelérését a „külsővé-válás" visszavételének, a szubsztancia szubjektummá való átváltozásának, az általában vett tárgyiasság megszüntetésének a formájában képzelje el.

A hegeli dialektikának tehát hatalmas előnye van a klasszikus német idealizmus ismeretelméletének más formáival szemben: az emberi megismerés egész nagy területein a valóság visszatükrözésének — ha nem is kellően levezetett — ismeretelméletével tud dolgozni, s így tág, az emberi megismerést szélesen átfogó mozgásteret nyer a külvilág helyes megértésére, a megismerés lényeges meghatározásainak feldolgozására.

Ezzel azonban csupán tág mozgásteret nyer. A megismerés egészére nézve Hegel is csak elődeihez hasonlóan misztikusan és misztifikáló módon tudja megoldani az ismeretelméleti kritérium kérdését, azt a kérdést, hogy a megismert tárgynak *mivel* kell megegyeznie ahhoz, hogy igaznak ismerjék el. Már többször is hangsúlyoztuk, hogy bizonyos pontokon Hegel nem juthatott túl Schellingen, s ez az állításunk most filozófiájának legmagasabb csúcsán igazolódik. Éppen ez az ismeretelméleti korlát, melynek társadalmi alapja remélhetőleg immár világos, erősíti és szilárdítja meg a hegeli filozófia vallási-teológiai tendenciáit, dacára annak, hogy Hegel magatartása magával a vallással kapcsolatban kétértelmű. Hisz a társadalmi alap hatalmának végső soron diadalmaskodnia kell. „A való világ vallási visszfénye" — mondja Marx — „egyáltalában csak akkor tűnhet el, ha majd a gyakorlati mindennapi élet viszonyai az emberek számára nap nap után egymásra és a természetre való átlátszóan ésszerű vonatkozásokat jelenítenek meg. A társadalmi életfolyamatnak, vagyis az anyagi-termelési folyamatnak az alakja csak akkor veti le misztikus ködfátylát, amikor mint szabadon társult emberek terméke ezek tudatos tervszerű ellenőrzése alatt áll majd."[137]

4. A „külsővé-válás" mint „A szellem fenomenológiájá"-nak középponti fogalma

Mielőtt rátérnénk a „külsővé-válás" fogalmának részletes elemzésére, hasznos lesz legalább néhány szóval felidézni e probléma eddigi fejlődését, e fogalom kialakulását Hegelnél. Emlékezzünk csak arra, hogy a berni repub-

[137] Kapital I., Volksausgabe, Moskau 1932. p. 85. — [A tőke I. MEM 23., p. 81.]

likánus korszakban a fiatal Hegelnél a „pozitivitás" olyan intézményt, illetve olyan gondolati komplexust jelölt, mely idegenül, halott objektivitással állt szemben az embernek, mindenekelőtt az emberi gyakorlatnak a szubjektivitásával. Ez a „pozitivitás" már akkoriban is arra szolgált, hogy a modern társadalom sajátos természetét jellemezze. De akkoriban a fiatal Hegel a modern korral mereven és kizáró módon szembeállította a görög demokrácia nem-pozitív korszakát. Történelemfilozófiáját az a forradalmi reménység hatotta át, hogy az antikvitás megújhodása a francia forradalomban és a francia forradalom révén életre fogja kelteni a szabadságnak, az ember valóságos uralkodásának új korszakát, egy „pozitivitás" nélküli korszakot.

E remények összeomlása, ami Frankfurtban válságot idézett elő Hegel gondolkodásában, röviden szólva a „pozitivitás" történelmibb és dialektikusabb felfogását hozza magával. A modern intézmények immár nem eleve mereven és reménytelenül pozitívak, hanem Hegel minden esetben konkrétan megvizsgálja, hogyan *vált* valami pozitívvá; hogyan változik, hogyan keletkezik és szűnik meg történelmileg konkrét formákban az emberek társadalmi gyakorlatának és a társadalom intézményeinek a kapcsolata. A történelemszemlélet e fokozódó konkrétsága párhuzamosan fejlődik ki azzal, hogy Hegel mindinkább feldolgozza az angol klasszikus nemzetgazdaságtan gondolati eredményeit, hogy növekszik az érdeklődése a kapitalizmus gazdasági problémái iránt, és egyre jobban átlátja ezeket a problémákat. És azt is tudjuk, hogy dialektikájának sajátos formája e fejlődési válság során vált előtte tudatossá. Minél inkább előrehalad ez a folyamat, minél jobban kibontakozik Hegel világképe, annál inkább háttérbe szorul a „pozitivitás" fogalma a hegeli terminológiában. De sohasem tűnik el teljesen. Viszont mindinkább abban a sajátos értelemben használja, amelyben a jogtudomány és a teológia szokott pozitív jogról vagy pozitív vallásról beszélni. Eltűnik a berni és a frankfurti korszak filozófiai általánosítása. Jellemző viszont Hegelre, hogy a „pozitív" kifejezés megőrzi elutasító mellékízét. A hegeli fejlődésfilozófia nem tűri, hogy bármiféle intézmény úgy hivatkozzék régi fennállására, mint további létezésének valamiféle jogcímére. A „pozitivitásnak" ezt a fajtáját Hegel hosszú évekkel a jénai korszak után is úgy kezeli mint halott, mint a történelem útjából eltakarítandó valamit.

De a hegeli filozófia kibontakozása és elmélyülése csak a „pozitivitás" terminusát tolja félre, és nem azt a problémát, amelyet Hegel Frankfurtban ezzel a szóval jelölt, tudniillik az ember társadalmi gyakorlatának kapcsolatát a magateremtette tárgyakkal. Azokat az eredményeket, amelyekhez Hegel fejlődésének jénai korszakát elemezve eljutottunk, most sem a társadalmi tartalom, sem a filozófiai terminológia vonatkozásában nem szükséges felidéznünk. Jénában, miközben Hegel szakadatlanul kísérletezik a terminológiával, mindinkább utat tör az a gondolat, hogy az ember társadalmi gyakorlatában meghaladja és szükségképpen haladja meg az eredeti közvetlenséget, a természetadta mozzanatot, s ez olyan képződményrendszernek adja át a helyét e folyamatban, melyet az emberi gyakorlat saját mun-

kájával és teljesítményével teremtett meg; s ez a munka nemcsak ezeket a társadalmi tárgyakat hozza létre, hanem az emberi szubjektumot is átformálja, amennyiben az eredeti közvetlenséget itt is megszünteti és a szubjektumot elidegeníti önmagától.

Abban a harcban, amelyet először a szubjektív idealizmus, majd az objektív idealizmus schellingi formája ellen vívott, kialakul Hegelnél az új filozófiai terminológia; ez a terminológia gondolatilag adekvát módon fejezi ki az újonnan kidolgozott összefüggéseket, és a filozófiai általánosság szintjére emeli a társadalmi tárgyiasságnak azokat a formáit, amelyeket Hegel a gazdaság és a történelem tanulmányozása révén feltárt. A közvetítés, a reflexió és a hasonló kategóriák ilymódon kapják meg sajátos hegeli jelentésüket; ilymódon az ellentmondások egységének elméletéből, amelyet elvont formában Hegel már Frankfurtban megfogalmazott, kialakul az ellentmondások mozgásának és megszűnésének kibontakozott — sajátosan hegeli értelmű — elmélete. A „külsővé-válás" vagy „elidegenedés" terminusok ennek a fejlődésnek a folyamán foglalják el középponti helyüket a hegeli rendszerben. A terminológia változásának pontos történetét nehéz lenne megrajzolni. Láttuk, hogy az 1803—1804-es előadások még nagymértékben használják a schellingi terminológiát. Az 1805—1806-os előadásokban újra és újra felbukkan a „külsővé-válás" szó, de még korántsem uralkodó terminus, noha Hegel mindkét előadássorozatban, különösen az utóbbiban, számos társadalmi és filozófiai problémát, amelyet a Fenomenológiában a „külsővé-válás" problémájaként tárgyal, lényegében már ugyanabban az értelemben vet fel és old meg, épp csak terminológiailag nem sorolja be ezeket a problémákat a későbbi alapfogalom alá. Az új fogalomrendszer következetes végigvitelére csak a Fenomenológiában kerül sor.

Maguk a „külsővé-válás" és az „elidegenedés" kifejezések nem újak. Egyszerű német fordítások az „alienation" szóra, amely használatos volt mind az angol gazdaságtanban az áru elidegenítésének megjelölésére, mind a társadalmi szerződés csaknem valamennyi természetjogi elméletében az eredeti szabadság elvesztésének, a szerződés révén létrejött társadalomra való átruházásának, e társadalomban való külsővé-tételének megjelölésére. Filozófiai értelemben tudtommal már Fichte használta a „külsővé-válást", mégpedig mind abban a jelentésben, hogy az objektum tételezése a szubjektum egyfajta elidegenedése, mind pedig abban, hogy az objektumot mint „külsővé-tett" észt kell megérteni.[138]

Maga a probléma, noha más terminológiával, felbukkan a fiatal Schelling egyik munkájában is. Ezeket az észrevételeket idézni fogjuk, mivel igen jól jellemzik egyrészt a fiatal Schelling új problémák iránti szimatát, másrészt mindig szélsőséges, mindig túlzó szellemiségét, amely saját dialektikus neki-

[138] Az első jelentést illetően lásd: Fichte: Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre. 1794. („A teljes tudománytan alapjai"). Werke, Leipzig 1908. Band I., p. 360. A második értelemben lásd: Darstellung der Wissenschaftslehre, 1801 („A tudománytan bemutatása"), uo., Band IV., p. 73.

rugaszkodásait — Hegellel ellentétben — mindig megmerevíti. Schelling itt „feltételezés"-nek nevezi azt, amit Hegel később a „külsővé-válás" szóval jelöl. „Feltételezésnek hívják azt a cselekvést, amely által valami dologgá válik, feltételezettnek azt, ami dologgá van téve, s ez egyszersmind megvilágítja, hogy semmi sem lehet önmaga által dologként tételezve, azaz, hogy a feltétlen dolog ellentmondás. Feltétlen ugyanis az, ami egyáltalán nincs dologgá téve, és egyáltalán nem is tehető dologgá."[139] Nem kétséges, hogy a fiatal Schelling itt igen elvont formában ugyanazt a problémát érinti, amellyel a fiatal Hegel oly súlyosan viaskodott. Schelling azonban könnyűszerrel rátalál a szellemes és elegáns megoldásra, amelynek „mindössze" az a csekély hibája van, hogy a gyakorlat és a tárgy közé áthidalhatatlan szakadékot húz, s az önmaga által kitűzött problémát pontosan ezáltal megoldhatatlanná teszi. Minthogy ezek a terminológiai kísérletezések Fichténél és Schellingnél is csupán epizódok, amelyek nem voltak döntő hatással filozófiai rendszerük alapvető problémáira, ezért a Fenomenológia fogalomrendszerét, mindezen előfutárok ellenére, Hegel saját, teljesen eredeti teljesítményének tekinthetjük.

A Fenomenológiában a „külsővé-válás" immár a filozófiai általánosítás egészen magas szintjén jelenik meg. A fogalom messze felülemelkedett a gazdaságtanon és a társadalomfilozófián, keletkezésének és alkalmazásának eredeti területén. Abból viszont, ahogyan Hegel ezt a fogalmat filozófiailag alkalmazza, meglehetősen pontosan megállapíthatjuk azokat a különböző jelentéseket, amelyek ebből az eredeti alkalmazásból és a későbbi filozófiai általánosításból alakultak ki.

Ebből a szempontból a „külsővé-válás" fogalmában Hegelnél három fokot lehet megkülönböztetni: Először is azt a bonyolult szubjektum-objektum kapcsolatot, amely minden munkával, az ember minden gazdasági és társadalmi tevékenységével összefonódik. Ennek kapcsán felmerül a társadalom objektivitásának, fejlődésének, e fejlődés törvényeinek a problémája, miközben továbbra is csorbítatlanul megtartja érvényét az a gondolat, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket. Hegel tehát úgy fogja fel a történelmet, mint az emberi nem dialektikus, bonyolult, kölcsönhatásokban és ellentmondásokban bővelkedő fejlődését, amely a társadalmasult emberi egyének gyakorlatán keresztül valósul meg. E tekintetben Hegel rendkívül nagy lépést tett előre a szubjektivitás és objektivitás kapcsolatának dialektikus értelmezésében. Mégpedig egyrészt a régi materialisták társadalomelméleteihez képest, amelyek képtelenek voltak összeegyeztetni az emberi gyakorlat szubjektív szerepét és a többnyire természetadta módon értelmezett társadalmi törvényszerűségek objektivitását (éghajlat stb.), és képtelenek voltak kivergődni azokból az antinómiákból, amelyek az egyik vagy másik mereven értelmezett mozzanat mindenkori eltúlzásából adódtak; je-

[139] Schelling: Vom Ich als Prinzip der Philosophie, 1797 („Az Én, mint filozófiai elv"). In: Werke. Stuttgart—Augsburg 1858. Band I., p. 166.

lentős haladás ez másrészt Kanthoz és Fichtéhez képest is, akiknél a szükségszerűség és az objektivitás a szabadságtól és a gyakorlattól teljesen elütő, idegen, kizáró módon más világot alkot. Ismeretes, hogy Schelling még objektív-idealista korszakában is csak homályos sejtések formájában, inkább deklaratíve, mintsem filozófiailag jutott túl ezen a dilemmán.

Másodszor, a „külsővé-válás" sajátosan tőkés formájáról van szó, arról, amit Marx később fetisizmusnak nevez majd. Magától értetődő, hogy Hegel nézetei ebben a kérdésben nem tisztázottak; márcsak azért sem, mert az osztályellentétek gazdasági alapját csak mint társadalmi tényeket tudja felismerni (gazdag és szegény), anélkül, hogy a tények felismeréséből elméletileg döntő, alapvető következtetéseket tudna levonni. De bizonyos sejtések formájában mégis észreveszi a társadalmi tárgyak kapitalizmusbeli fetisizálásának problémáját, és le kell szögeznünk, hogy a klasszikus német idealizmusban ő volt az egyetlen gondolkodó, aki legalább sejti ezeket a problémákat. Természetesen a gazdaságtan értékelméletét illetően Hegel elméleti tisztázatlanságának az a következménye, hogy a „külsővé-vált" társadalmi tárgyiasságnak ez a csoportja nála minduntalan összeolvad az elsővel; hogy bizonyos dolgokat úgy tekint, mint szükségszerű következményeit a munka társadalmasulásának, általában az emberi gyakorlatnak, holott ezek egyedül a tőkés társadalom lényegének sajátos, fetisizált jegyei — és megfordítva. Dacára ezeknek a fogyatékosságoknak, amelyeknek bírálata a Fenomenológia marxi megítélésének egyik középpontja, Hegelnél kétségtelenül erőteljes tendenciák hatnak abban az irányban, hogy a gazdasági-társadalmi képződmények és kapcsolatok fetisizált objektivitását visszavezesse az emberre, az emberek társadalmi kapcsolataira.

Az idealizmus Hegelt itt olyasfajta túlzásokba viszi, hogy sokszor figyelmen kívül hagyja a dolgok közvetítő szerepét a társadalmi objektumok emberi kapcsolatokká való feloldásában; sokszor, de nem mindig. Az idealizmusnak ez a sajátos formája azokban az első kísérletekben fordul elő, amelyek arra irányulnak, hogy feloldják a kapitalizmusbeli társadalmi képződmények fetisizált tárgyiasságát; ez tudtommal először Hegelnél merül fel. Ez az idealizmus igen nagy szerepet játszik a ricardói iskola felbomlásában. Ilyen értelemben mondja Marx Hodgskinról: „Az egész objektív világ, a »javak világa« elsüllyed itt mint puszta mozzanat, mint a társadalmilag termelő emberek pusztán eltűnő, mindegyre újonnan létrehozott tevékenysége. Mármost hasonlítsuk össze ezt az »idealizmust« azzal a durván materiális fetisizmussal, amelyre a ricardói elmélet »ebben a hihetetlen foldozóvargában«, McCulloch-ban kilyukad, ahol nemcsak az ember és az állat, hanem még az eleven és a dolog közti különbség is eltűnik. És azután mondják, hogy a proletár ellentét a polgári gazdaságtan fennkölt spiritualizmusával szemben nyers, kizárólag a brutális szükségletre irányuló materializmust prédikált!"[140]

[140] Theorien über den Mehrwert. Stuttgart 1921. Band III., p. 318. — [Marx: Értéktöbblet-elméletek, Harmadik rész. Budapest 1963. p. 240—41.]

Természetesen nem szabad figyelmen kívül hagynunk a Hegel és Hodgskin közötti mélyreható különbségeket. Hodgskin már a ricardói értékelméletből von le szocialista következtetéseket, bármennyire zavarosak és ellentmondásosak is ezek; Hegel a Fenomenológia megírása idején, mint láttuk, még a Smith-i értékelmélet összes problémájával és belső ellentmondásával sem volt tisztában. Szocialista következtetésekről pedig az ő esetében egyáltalán nem lehet szó. Már ebből magától értetődően következik, hogy Hodgskinnak mindezekben a kérdésekben jóval határozottabban lehetett és kellett fellépnie. De ezek a különbségek nem változtatnak azon a tényen, hogy Hegelnél ebben az irányban erőteljes tendenciák hatottak, és hogy ő volt az egyetlen gondolkodó, aki ezekből a gazdasági tényekből filozófiai következtetéseket igyekezett levonni.

Végül harmadszor, ez a fogalom tág filozófiai általánosítást kap: a „külsővé-válás" ekkor ugyanazt jelenti, mint a dologiság vagy a tárgyiasság; ez az a forma, amelyben Hegel filozófiailag ábrázolja a tárgyiasság keletkezéstörténetét, a tárgyiasságot mint dialektikus mozzanatot azon az úton, amelyen az azonos szubjektum-objektum — a „külsővé-váláson" át — visszajut önmagához. Azt mondja: „A szellem közvetlen létezésének, a t u d a t n a k két mozzanata van, a tudás és a tudással szemben negatív tárgyiasság. Amikor a szellem ebben az elemben fejlődik és fejti ki mozzanatait, megilleti őket ez az ellentét, és valamennyi a tudat alakjaként lép fel. Az erről az útról szóló tudomány a tudat által szerzett t a p a s z t a l a t n a k a tudománya; a tudatot úgy tekintjük, ahogyan ő maga és mozgása a saját tárgya. A tudat csakis azt tudja és fogja fel, ami tapasztalatában van; mert ami ebben van, csak a szellemi szubsztancia, mégpedig mint énjének t á r g y a. A szellem pedig azért lesz tárggyá, mert nem más, mint ez a mozgás, hogy a m a g a s z á m á r a valami m á s s á, azaz é n j e t á r g y á v á lesz és ezt a máslétet megszünteti."[141]

A tárgyiasság eme visszavételében rejlő misztifikálás lényeges tendenciáit már ismerjük. Tudjuk azonban azt is, hogy Hegel éppen a „külsővé-válás" ilyen folyamatszerűsége révén, ama felfogása révén, hogy az abszolútum, az azonos szubjektum-objektum csupán a folyamat eredménye, tág teret nyert az objektív valóság és a gondolkodás lényeges dialektikus meghatározásainak kidolgozásához, „úgyhogy a hegeli rendszer végül nem egyéb, mint módszerében és tartalmában idealista módon a feje tetejére állított materializmus"[142].

De rendkívül veszedelmes lenne, ha ezt az engelsi tételt úgy értelmeznénk, mintha a hegeli filozófia materialista talpraállítása pusztán a filozófiai előjel megfordításában állna. Ellenkezőleg, vizsgálódásaink azt mutatták, hogy az idealista módszer teljesen eltorzít egészen döntő jelentőségű problémákat, hogy az egyes kérdések tárgyalása során a fontos sejtések és az idealista

[141] Hegel: Werke, Band II., p. 28. — [A szellem fenomenológiája, id. kiadás, p. 26.]
[142] Engels: Feuerbach, Wien—Berlin 1927. p. 30—31. — [MEM 21, p. 265.]

túlzások szüntelenül összekeverednek, sőt olykor egyazon mondatban is keresztezik egymást, elegyednek. Helytelen lenne az is, ha a lényeges történelmi meghatározások feltárását elősegítő mozgásteret, amelyet korábban az egyszerűség és az érthetőség kedvéért előtérbe állítottunk, úgy értenénk, mintha az út során Hegelnél minden rendben volna és az idealista misztifikáció csak a végén kezdődnék. Eddigi konkrét fejtegetéseink remélhetőleg konkrétan rámutattak az effajta nézetek helytelenségére. Most csak a legfontosabb problémák közül emelhetünk ki néhányat.

A „külsővé-válás" és a „dologiság" vagy tárgyiasság hamis egyesítése folytán Hegel egészen téves megkülönböztetéseket tesz ott, ahol meghatározza a természet és a társadalom lényegét és megpróbálja kidomborítani eltérésüket. Hegel szerint mindkettő, a természet csakúgy mint a történelem, a szellem „külsővé-válása". De a természet a szellem örök „külsővé-válása", mozgása ezért csupán látszatmozgás, a szubjektum mozgása; a természetnek Hegelnél nincs valóságos története. „A szellemnek ez az utóbbi létrejövése, a *természet*, a szellem eleven, közvetlen létrejövése; a természet, a külsővé-vált szellem, a maga létezésében nem egyéb, mint *fenn-állásának* ez az örökös külsővé-válása és az a mozgás, amelyet a *szubjektum* állít elő."[143]

Ezzel szemben az emberi nem társadalmi gyakorlatában, a történelemben a „külsővé-válás" a szellem időbeli „külsővé-válása", vagyis a hegeli koncepció szerint valóságos létrejövés, valóságos történelem. Látni fogjuk persze azt is, hogy a „külsővé-válás" hegeli koncepciója végső soron a valóságosnak szánt történelmi létrejövést is látszatmozgássá változtatja. A „külsővé-válásnak" erről a formájáról mondja Hegel: „Létrejövésének másik oldala viszont, a *történelem*, a *tudó* és *magát közvetítő* létrejövés — az időben külsővé-váló szellem; de ez a külsővé-válás éppígy önmagának külsővé-válása; a negatív önmagának negatívuma. Ez a létrejövés szellemek lassú mozgását és egymásutánját mutatja be, olyan képek galériáját, melyek mindegyike fel van ruházva a szellem teljes gazdagságával s épp azért mozog oly lassan, mert az énnek át kell járnia és meg kell emészteni szubsztanciájának ezt az egész gazdagságát. Mivel a szellem kiteljesedése abban áll, hogy tökéletesen *tudja*, *micsoda*, hogy ismeri szubsztanciáját, azért ez a tudás a szellem *magába-szállása*, amelyben elhagyja létezését és az emlékezésnek adja át alakját."[144]

Már megfigyelhettük a „külsővé-válás" természeti és történelmi alakjának különbözőségéből fakadó közvetlen módszertani következményeket a Fenomenológiában. A második szakaszban, ahol Hegel a valóságos történelmet tárgyalja, csaknem teljesen eltűnik a természet minden problémája. Természeti problémák csak az első és a harmadik szakaszban fordulnak elő,

[143] Hegel: Werke, Band II., p. 610. — [A szellem fenomenológiája. Budapest 1973. p. 414.]

[144] Uo., p. 610. sk. — [uo., p. 414.]

és a természeti tárgyiasság hegeli felfogása különösen ez utóbbiban igen sokban hozzájárul a dialektika problémáinak misztifikálásához. Ezen túlmenően pedig Hegel történelmi módszertanából eltűnik a természet és a társadalom közötti valóságos kölcsönhatás, a természetnek a társadalmi fejlődés során lezajló története. Hegel természetesen — mint a felvilágosodás tanítványa — tud egyet s mást a természet és a társadalom kapcsolatáról, a természeti feltételek által megszabott társadalmi fejlődésekről (éghajlat stb.). Későbbi történelemfilozófiájában ezek a problémák is felbukkannak, de bizonyos értelemben csak mint az általános bevezető vizsgálódások problémái, amelyeknek semmiféle valóságos befolyásuk nincs magának a történelemnek a módszertani felépítésére.

Ennél is fontosabb, hogy Hegelnél, a nagy történelmi-dialektikus gondolkodónál, magában a természetben semmiféle fejlődéstörténetről nincs szó, holott ott volt Kant nagy felfedezése a világok kialakulásáról (amely egyébként hatástalan maradt a kanti filozófiai rendszerre is, nem historizálta Kant filozófiai természetképét); holott némely kortársa, különösen Goethe, nagymértékben törekedett rá, hogy konkrétan végigvigye és szemléltesse a fejlődés gondolatát a szerves világban.

A hegeli természetfilozófiában természetesen van bizonyos fejlődési sor, ez azonban — éppen Hegel szerint — nem történeti, nem az időben játszódik. Az időbeli lefolyást Hegel fenntartja a szűkebb értelemben vett történelem, az emberi társadalom története számára. Persze itt sincs szó arról, mintha Hegelnél egyáltalán nem lennének ellentendenciák. Ezek azonban mindig olyan hajtások maradnak, amelyek a fejtegetések során elsorvadnak. A „Jénai logiká"-ban például megpróbálja a Földet, az emberi történelem színterét, bizonyos fokig evolúciós módon értelmezni. Itt viszont rendkívül nyersen felszínre kerül az a gondolati tendencia, hogy történelem csak volt, többé már nincs; amikor az emberi történelem elkezdődik, a Föld — Hegel szerint — már készen van, története immár teljes egészében lezárult. És maga ez a történet is rendkívül ellentmondásos valami. Idézzük e fejtegetés összefoglaló megjegyzéseit, mert ezek igen jól jellemzik Hegel felfogását. „Körforgásának mozzanataként a Föld a maga számára megmerevedett, a folyamatból már kikerült valami; a Föld magában ebben a mozzanatban reálisan az az egész, amely a meghatározottság természetét öltötte magára, de oly meghatározottságét, melynek tartamát viseli, de amely az időből kivonta magát... A Föld tehát, mint eme totalitás, csupán a folyamat képe maga a folyamat nélkül... A Föld eleven folyamata mint olyan csak a Föld elemeiben van, amelyek nem jelentik magának a Földnek a totalitását... Maga a folyamat tehát múltbeli eme tartalom számára; ha e folyamatot az idő révén életre keltik s képének mozzanatait egymásrakövetkezésükben képzelik el, ez maguknak a mozzanatoknak a tartalmát nem érinti."[145]

Tudjuk, hogy Hegelnek ezek az állásfoglalásai tele vannak belső ellent-

[145] Jenenser Logik, p. 320. skk.

mondásokkal, és emlékszünk arra, hogy éppen legelső misztifikációinak kellős közepén többször is fontos dialektikus és történeti meghatározásokat találtunk, ezért hát nem meglepő, hogy a természeti és a történelmi „külsővéválás", azaz tárgyiasság eme éles kettéválasztásának megvan a maga pozitív oldala is, hogy Hegel itt is lényeges megkülönböztetések nyomában jár. Hegel filozófiailag akarja megérteni az emberi történelem különös mibenlétét, s ezt olyan korban kell tennie, amikor a hozzá legközelebb álló gondolkodók az objektív idealizmus dialektikájának területén igen egyoldalúan a természetre összpontosították figyelmüket (Schelling és Goethe); amikor hatásukra a természetfilozófiai kategóriák romantikus-misztikus felfújása virágzott, azzal fenyegetve, hogy a történelmi folyamatnak, a társadalom sajátos történeti fejlődésének minden valódi konkretizálása nyomtalanul elvész az „örökkévaló"-nak, a természetinek ebben a formalista misztikájában.

Ilyen történelmi körülmények között érthető, hogy Hegel rendkívül élesen fogalmazta meg a természet és a történelem közti módszertani különbséget, sőt olykor emberi-morális problémát csinált a szellem természettel szembeni elsődlegességének az elismeréséből. Nagyon érdekesen ír erről a jénai előadásokban: „Valójában az egyes szellem, mint a jellem energiája, szilárdan megállhat magában és hirdetheti egyéniségét, akármilyen is a természet. Negatív magatartása a természettel szemben, hogy az már valami más mint ő, megveti a természet hatalmát s e megvetésben a természetet önmagától távol és magát a természettől szabadon tartja. És valóban, az egyes csak oly mértékben nagy és szabad, amennyire megveti a természetet."[146]

E sorok éles megfogalmazását tekintve, kiegészítésképpen nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy itt Hegel az egyes cselekvő emberről beszél, hogy tehát vizsgálódásai semmiképp sem ütköznek és nem is állnak ellentmondásban azzal a polémiájával, amely Fichte szubjektív idealizmusának a természetre ráerőszakolt koncepciójára irányul.

Marx megfelelően méltatta Hegelnek ezt a magatartását, amely későbbi műveiben is többször visszatér. Lafargue elbeszéli, hogy Marx újra és újra egyetértőleg idézte Hegel kijelentését: „Még a gonosztevő bűnös gondolata is nagyszerűbb és magasztosabb az ég minden csodájánál."[147]

Mert hiszen Hegelnek ezekkel az igen éles megfogalmazásokkal pontosan az a szándéka, hogy kidomborítsa az emberiség társadalmi fejlődésének sajátos vonásait a természet fejlődésével szemben. És ha a természet vonatkozásában Hegel félreismerte is a fejlődést, ez az éles megkülönböztetés mégis csak a társadalmi fejlődés egyik alapvető és lényegi meghatározását érintette: épp az emberi történelem ama mozzanatát, hogy az emberek maguk

[146] Rosenkranz, p. 187.

[147] Lafargue: Erinnerungen an Marx. In: Marx, Ausgewählte Schriften, Moskau – Leningrad 1934. Band I., p. 89. — [P. Lafargue: Személyes emlékek (1890). In: Marx. Írások életéről és tevékenységéről. Budapest 1968. p. 143.]

csinálják történelmüket. Marx világosan rámutatott a két történelemnek erre a különbségére, noha persze helyesen felismerte objektív és egységes voltukat. Amikor például Darwinhoz kapcsolódva a természeti technológiáról beszél, és a technológia kritikai történetének megírását szorgalmazza: „És nem lehetne-e ezt könnyebben megírni, hiszen — mint Vico mondja — az emberi történet abban különbözik a természettörténettől, hogy az egyiket csináltuk, a másikat pedig nem csináltuk?"[148]

Hegel, akárcsak Vico, helyesen megsejtette ezt az oldalt, az emberi történelem oldalát, mégha a másikat, a természettörténet oldalát félreismerte és misztifikálta is.

Ha felismerjük és elismerjük, hogy a hegeli történelemfelfogás nemcsak gazdag és nagymértékben helyes történelemképre ad lehetőséget, hanem magában rejti a történettudomány számos lényeges módszertani meghatározását is, ez nem jelenti azt, hogy itt nem érvényesül éppúgy a „külsővé-válás" misztifikáló oldala. Amikor Hegel megrajzolja az egésznek a koncepcióját, akkor itt is felszámolja mindazt, amit a folyamat kifejtése során alaposan, fáradságosan és éleselméjűen felépített. Említettük már, hogy a történelmi folyamatnak mint egésznek meghatározott célja van, mégpedig önmaga megszüntetése, visszatérése az azonos szubjektum-objektumba; hiszen a történelem egésze az ismert hegeli felfogás szerint időbeli „külsővé-válás". Tehát a történelem visszavétele az abszolút szubjektumba az idő megszüntetése, ami a tárgyiasság megszüntetésének szükségszerű velejárója. De ez a koncepció a történelem dialektikus folyamatát nemcsak beszorítja két misztikus határ közé, amelyekben ismét megjelennek az idők kezdetéről és végéről szóló vallási teremtéskategóriák, hanem magában a történelmi folyamatban is egybe kell esnie a kezdetnek és a végnek, azaz a történelem végének már a kezdetében előre megformáltan ott kell lennie. Hegel saját zseniális koncepciója itt éppúgy megszünteti önmagát a mértéktelen és határtalan általánosítások következtében, ahogyan ezt a teleológia tárgyalásával kapcsolatban láttuk. Hegel teljesen egyértelműen nyilatkozik a történelemnek erről a sajátosságáról: „Ez a szubsztancia azonban, amely a szellem, nem más, mint az a l é t r e j ö v é s, amelyben a szellem azzá válik, ami m a g á b a n v a l ó a n; és a szellem csak mint ez a magára reflektálódó létrejövés magábanvalóan, valóban s z e l l e m. A szellem magábanvalóan az a mozgás, amely nem más, mint a megismerés — ama m a g á b a n v a l ó n a k átváltozása m a g á é r t v a l ó v á, a s z u b s z t a n c i á é a s z u b j e k t u m m á, a t u d a t tárgyáé az ö n t u d a t tárgyává, azaz olyan tárggyá, mely éppannyira megszűnt tárgy is, vagyis a f o g a l o m m á. Ez a mozgás a magába visszatérő kör, amely feltételezi kezdetét, de ezt csak a végén éri el."[149]

[148] Kapital I., Volksausgabe, Moskau 1932. p. 389. — [A tőke I., MEM 23., p. 347., 89. jegyzet.]

[149] Hegel: Werke, Band II., p. 605. — [A szellem fenomenológiája. id. kiadás, p. 410.]

Ez a vég pedig az abszolút szellem, mégpedig a legmagasabb csúcsra jutott abszolút szellem, mint abszolút tudás, mint filozófia. A történelem ezáltal olyan mozgás lesz, mely a valóságban mint folyamat játszódik le ugyan, ámde valóságos teljességét, amely Hegel szerint kezdettől fogva immanens célja, kezdettől fogva benne rejlő magábanvalósága, csak a filozófiában, útjának post festum megértésében éri el. „A szellem fenomenológiájá"-nak történelemfilozófiájában ez a gondolat olyannyira döntő, hogy a mű egészét lezáró fejtegetéseknek lényegében ez a tartalmuk. „De az »emlékező belsővé tevés« megőrizte ezt a tapasztalatot s belseje és valóban magasabb formája a szubsztanciának. Ha tehát ez a szellem ismét elölről kezdi művelődését olyképpen, hogy látszólag csak magából indul ki, ugyanakkor mégis magasabb színvonalon kezdi. A szellem birodalma, amely ilymódon alakult ki a létezésben, olyan egymásutánt képez, melyben az egyik felváltotta a másikat és mindegyik az előzőtől vette át a világ birodalmát. Célja a mélység feltárása, ez pedig az abszolút fogalom; ez a feltárás tehát a szellem mélységének megszüntetése, vagyis a szellem kiterjedése, e magán belül levő énnek a negativitása, amely a szellem külsővéválása vagyis szubsztanciája — s éppígy ideje is, amely abban áll, hogy ez a külsővé-válás benne magában válik külsővé, s amikor így kiterjedésében van, éppúgy van az idő mélységében, az énben. A cél, az abszolút tudás, vagyis a magát szellemnek tudó szellem, úgy találja meg az útját, hogy visszaemlékezik a szellemekre, ahogy e szellemek önmagukban vannak, és végrehajtják birodalmuk megszervezését. Megőrzésük a szabad, az esetlegesség formájában megjelenő létezésük oldaláról nézve: a történelem; fogalmilag felfogott organizációjuk oldaláról nézve pedig a megjelenő tudás tudománya; a kettő együtt, a fogalmilag felfogott történelem alkotja az abszolút szellem emlékezetét és golgotáját, trónjának valóságát, igazságát és bizonyosságát, amely nélkül élettelen és magányos volna; csak

Kelyhéből a nagy lélekvilágnak
Forr felé a Végtelen."[150]
(Kardos László fordítása)

Ez lényegében a történelem önmegszüntetése. A történelem átváltozik olyan folyamattá, mely pusztán csak megvalósítja a szubjektumában, a szellemében kezdettől fogva meglevő célt, s egyszersmind megszünteti saját immanenciáját; nem maga a történelem tartalmazza a maga valóságos öntörvényűségét és önmozgását, hanem mindez csak a történelmet fogalmilag megértő és megszüntető tudományban, az abszolút tudásban tesz szert való-

[150] Uo., p. 611. sk. — [uo., p. 414—15.] A zárósorokat Hegel emlékezetből, szabadon idézte Schiller „Philosophische Briefe" („Filozófiai levelek") c. művéből. [A versszorok egy változata Schiller „Die Freundschaft" („A barátság") című költeményében is előfordul.]

ságos létezésre. De ezáltal a történelem objektív-idealista kontsrukciója önmagát szünteti meg. A szellem, amelynek Hegel felfogásában éppen az volna a szerepe, hogy létrehozza a történelmet, éppen az volna a lényege, hogy tulajdonképpeni hajtóereje, motorja magának a történelemnek; a szellem, mint Marx a „Szent család"-ban írja: a történelmet mégiscsak látszattá teszi. „Hegel ...a felemásság bűnébe esik..., mert az abszolút szellemmel csak l á t s z a t r a csináltatja a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak p o s t f e s t u m a filozófusban jut t u d a t r a mint teremtő világszellem, ezért történelemcsinálása csak a tudatban, a filozófus véleményében és elképzelésében, csak a spekulatív képzelődésben létezik."[151]

Mindez — és mi csupán a leglényegesebb pontokat emeltük ki — szükségszerű következménye a „külsővé-válás" hegeli koncepciójának. Itt kezdődik a fiatal Marx nagy vitája Hegel középponti filozófiai problémájával. Ez a vita az egyik legfontosabb mozzanat az idealista dialektika materialista talpraállításában, a hegeli idealizmus bírálatában s ugyanakkor abban, hogy a dialektikus materializmus átveszi a dialektikus örökséget.

A Gazdasági-filozófiai kéziratokban Marx átfogóan és szisztematikusan bírálja a hegeli dialektikát.[152] Számunkra e bírálatnak két igen fontos módszertani sajátossága van.

Egyrészt Marx bírálata „A szellem fenomenológiájá"-ra és ezen belül a „külsővé-válásnak", valamint megszüntetésének hegeli koncepciójára összpontosít. Igaz ugyan, hogy ennek kortörténeti, polemikus okai is vannak, hisz a hegeli filozófia szubjektivizálása, amely a radikális ifjúhegeliánusokhoz, mindenekelőtt Bruno Bauerhez és Stirnerhez fűződik, főként Hegelnek erre a művére támaszkodik, és módszertanának misztifikálásában messze túltesz Hegelen. A bomlófélben levő hegeli iskola balszárnyának filozófiai megsemmisítése egyik fontos előfeltétele volt nemcsak annak, hogy elméletileg kidolgozzák a dialektikus materializmus új tudományát, hanem annak is, hogy megszilárdítsák és konszolidálják a készülő forradalom politikai ideológiáját, az akkoriban kialakuló munkáspárt elméleti és gyakorlati programját; Marxnak ezek a vitái bizonyos értelemben tehát már előkészületek a „Kommunista Kiáltvány"-hoz.

Másrészt, mint ezt az alábbiakban látni fogjuk, a külsővé-válás hegeli koncepciójának bírálata fontos alkotórésze Feuerbach Hegel-kritikájának, vagyis annak a nagy materialista fordulatnak, amely Németországban a negyvenes években végbement. Éppen ez az a kritika, amelyben sűrített formában mutatkoznak meg mind a feuerbachi materializmus jelentős oldalai, mind pedig gyengéi és határai. Amikor tehát Marx a külsővé-válás hegeli fogalmát

[151] MEGA, I. 3., p. 258. — [Marx/Engels: A szent család. MEM 2., p. 85.]

[152] Az alábbiakhoz lásd még „Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, 1840—1844" című dolgozatomat, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1954/2., p. 288—343. — [Adatok a fiatal Marx filozófiai fejlődéséhez, 1840—1844. Magyar Filozófiai Szemle 1957/1. szám. p. 36—85.]

bírálja, átveszi Feuerbach örökségét és egyúttal meg is haladja, dialektikus értelemben túllép Feuerbach régi materializmusán.

E bírálat másik jellemző és fontos sajátossága, hogy Marx — Hegel óta Németországban elsőként — ismét egyesíti a gazdasági és a filozófiai nézőpontot minden társadalmi vagy akár filozófiai probléma tárgyalása kapcsán. E nézőpontok egysége persze Marxnál összehasonlíthatatlanul magasabb színvonalon valósul meg, mint Hegelnél, mégpedig gazdasági és filozófiai tekintetben egyaránt. Filozófiailag, mint tudjuk, arról van szó, hogy a materialista dialektikának le kell küzdenie az idealista dialektikát. De az idealizmus ebből eredő bírálata lényegesen magasabb szintű gazdasági megismerésre épít, mint Hegel épített és építhetett. Hiszen Marx gazdasági vizsgálódásai már *szocialista kritikának* vetik alá a gazdaságtan klasszikusainak nézeteit. (A fiatal Engels zseniális tanulmánya, amely a „Német—francia évkönyvek"-ben jelent meg, ezen a téren megelőzte Marx vizsgálódásait.) Márpedig a valóságos dialektikus mozgást magában a gazdasági életben, az emberek gazdasági gyakorlatában csak akkor lehet feltárni, ha előbb szocialista kritikának vetik alá a tőkés gazdaságot és ennek tudományos megfogalmazását a klasszikusok műveiben. A gazdasági élet reális dialektikus fejlődésének konkrét megismerése, amely a fiatal Marx és Engels gondolkodásában hamarosan egyre teljesebbé válik, valóságos bázist teremt azoknak a nézeteknek a bírálatára, amelyek ezt a létet fogalmilag próbálták megérteni: egyrészt a gazdaságtan klasszikusainak, másrészt Hegelnek a bírálatára.

Amikor tehát Marx a hegeli külsővé-válás fogalmát mint a Fenomenológia és általában az idealista dialektika középponti fogalmát bírálta, akkor ez nem önkényes választás volt. Hegel zseniális sejtése — a gazdaság egyébként nagyon is hiányos ismerete alapján — a külsővé-válásban, az elidegenedésben fedezte fel az élet egyik fundamentális tényét, és *ezért* állította a filozófia középpontjába ezt a fogalmat. Marx Hegel-kritikája *maguknak a gazdasági tényeknek* a mélyebb és helyesebb megértéséből indul ki. Az első feladat az, hogy a munka tőkés elidegenedésének szocialista kritikája alapján meg kell érteni az alapvető gazdasági tények valóságos gazdasági mibenlétét és törvényszerűségét, hogy azután átfogóan és dialektikusan bírálni lehessen e jelenségek hegeli felfogásában a helyes és a hamis, a lényeges és a misztifikált elemeket.

A feuerbachi Hegel-kritika egyoldalúságának nem utolsósorban az az oka, hogy ez a jelentős gondolkodó a külsővé-válás hegeli fogalmában csak a legvégső filozófiai következményeket vizsgálta és kritikailag is csak ezek vonatkozásában lépett túl e fogalmon. Feuerbachnak sejtelme sincs arról a folyamatról, amely magától a valóságtól vezet ehhez a koncepcióhoz és azután a hegeli filozófiában ellentmondásosan tükröződik; sejtelme sincs a gazdaság és a filozófia összefüggéséről a külsővé-válás hegeli fogalmában. Bírálata ezért szükségképpen egyoldalú, hiányos és elvont marad, és ez az oka annak, hogy bár mint materialista filozófiailag szemben áll az idealista Hegellel,

mint látni fogjuk, mégsem tudja leküzdeni a hegeli korlátokat és elfogultságokat, amelyek végső soron társadalmi és nem pusztán filozófiai természetűek, és amelyek éppen a polgári társadalommal való kapcsolattal függnek össze.

Amikor tehát Marx ezekben a kéziratokban összekapcsolja a gazdaságot és a filozófiát, akkor ez mély módszertani szükségszerűség, a hegeli idealista dialektika valóságos leküzdésének előfeltétele. Felületes és külsődleges lenne ezért azt gondolnunk, hogy Marx vitája Hegellel csak a kézirat utolsó részében, a Fenomenológia bírálatával kezdődik. Az ezt megelőző gazdasági fejtegetések, az elidegenedés valóságos tényének gazdasági tisztázása a vita és a kritika legfontosabb alapvetései, noha Hegelt név szerint itt egyáltalán nem említi. Most csupán Marx néhány kiemelkedően fontos fejtegetését idézzük. Marx a tőkés gazdaság valóságos tényeiből indul ki. Élesen elutasítja a gazdasági robinzonád minden formáját. Hiszen ez a munkamegosztást, a cserét stb. ugyanúgy vezeti le, ahogyan a teológia a rosszat a bűnbeesésből eredezteti, azaz a már kész tényből indul ki, holott ennek létrejöttét kellene tisztáznia. Marx a tőkés gazdaság valóságos tényeit elemzi, és ennek alapján jellemzi az elidegenedést, amely magában a munkafolyamatban jön létre: „A tárgy, amelyet a munka termel, a munka terméke mint idegen lényeg, mint a termelőtől független hatalom lép vele szembe. A munka terméke az a munka, amely egy tárgyban rögzítette, dologivá tette magát, a munka tárgyiasulása. A munka megvalósulása a munka tárgyiasulása. A munkának ez a megvalósulása a nemzetgazdasági állapotban mint a munkás megvalótlanulása, a tárgyiasulás mint a tárgy elvesztése és a tárgy igájában való szolgasága, az elsajátítás mint elidegenedés, mint külsővéválás jelenik meg... Abban a meghatározásban, hogy a munkás a munkájának termékéhez mint idegen tárgyhoz viszonyul, benne rejlenek mindezek a következmények."[153]

Marx itt még nem említi Hegel nevét és a gazdasági tényekből még semmiféle közvetlen filozófiai következtetést nem von le. De első pillantásra látható, hogy e látszólag pusztán leíró jellegű észrevételekben már benne van a hegeli filozófiai koncepció alapvető bírálata. Hiszen az elidegenedést Marx a legélesebben elhatárolja magától a tárgyiasságtól, a munkában való tárgyiasulástól. Ez utóbbi a munka, az emberi gyakorlat és a külvilág tárgyai közötti kapcsolat általános jellemvonása, míg az előbbi csak a kapitalizmus társadalmi munkamegosztásának a kísérőjelensége; kísérőjelensége az úgynevezett szabad munkás kialakulásának, akinek idegen termelési eszközökkel kell dolgoznia, akivel tehát mind ezek a termelési eszközök, mind saját terméke idegen, független hatalomként áll szemben.

A tőkés társadalomnak ez az alapvető struktúrája mármost hatványozot-

[153] MEGA I. 3., p. 83. — [Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1970. p. 45. és 46.]

tan és a munka szubjektumára koncentrálva jelenik meg ha magát a munkafolyamatot vizsgáljuk. Marx itt elsősorban azt hangsúlyozza, „hogy a munka a munkás számára k ü l s ő l e g e s, azaz nem tartozik lényegéhez, hogy tehát munkájában nem igenli, hanem tagadja, nem jól, hanem boldogtalannak érzi magát, nem fejt ki szabad fizikai és szellemi energiát, hanem fizikumát sanyargatja és szellemét tönkreteszi. Ezért a munkás csak a munkán kívül érzi magát magánál levőnek, a munkában pedig magán kívül levőnek". A tőkés társadalomnak ez a ténye a visszájára fordít minden emberi értéket. „Az állati lesz az emberivé és az emberi az állativá. — Enni, inni és nemzeni stb. ugyan szintén valódi emberi funkciók. De abban az elvonatkoztatásban, amely ezeket az emberi tevékenység egyéb körétől elválasztja és végső és egyedüli végcélokká teszi, állatiak."[154] Az elidegenedés ezzel — szubjektív és objektív tekintetben egyaránt — az emberi élet egész területét áthatja. A munkatermék objektíve mint idegen, az ember fölött uralkodó tárgy jelenik meg, szubjektíve pedig a munka folyamata önelidegenedéssé válik, ami szubjektíve megfelel a dolog fent leírt elidegenedésének.

Ezekből az előfeltevésekből, amelyeket Marx kivétel nélkül a gazdasági élet alapos megfigyeléséből és ábrázolásából merít, az alábbi átfogó következtetéseket vonja le az egyén és az emberi nem kapcsolatáról a tőkés társadalomban: „Azáltal, hogy az elidegenedett munka az embertől 1. elidegeníti a természetet, 2. önmagát, saját tevékeny funkcióját, élettevékenységét, azáltal elidegeníti az embertől a n e m e t ... Először elidegeníti a nembeli életet és az egyéni életet és másodszor az utóbbit elvonatkoztatásában az első céljává teszi, ugyancsak elvont és elidegenedett formájában."[155]

Világos, hogy csak a tőkés társadalom szocialista bírálatának alapján születhettek ilyen megállapítások a — valamennyi társadalmi és emberi következményében — elidegenedett munkáról. Csak innen nézve érthetjük meg annak a marxi megjegyzésnek a horderejét, hogy jóllehet Hegel a klasszikus gazdaságtan magaslatán áll és helyesen érti a munkát mint az ember önlétrehozási folyamatát, de nem látja a tőkés társadalombeli munka negatív oldalait, a munkát csak pozitív oldalai felől szemléli. A Fenomenológia alapfogalmainak marxi filozófiai bírálata egészében erre a megállapításra épül: mivel Hegel nem látja a munkának ezeket az oldalait, szükségképpen filozófiailag hamis elválasztások és hamis egyesítések, idealista misztifikációk jönnek létre nála. A kapitalizmusbeli munka valóságos dialektikájának feltárása az alapja ama filozófia materialista kritikájának, amely e munka egyoldalú felfogását tette a nembeli fejlődés filozófiai megértésének bázisává.

Szó volt már Marxnak arról a kritikai észrevételéről, amely a hegeli filozófiában „kritikátlan idealizmusra" hajló tendenciát állapít meg. Ez a „kritikátlan idealizmus" magának a filozófiának az értelmezésében mutatkozik meg — s ezzel eljutottunk a Fenomenológia filozófiai bírálatának kellős

[154] Uo., p. 85. sk. — [uo., p. 47—48.]
[155] Uo., p. 87. — [uo., p. 49.]

közepébe. Hegel a „külsővé-válásról" beszél és arról, hogy a filozófia megszünteti a „külsővé-válást". Nem is sejti azonban, hogy az a filozófia, amely rendszerében a „külsővé-válást" megszüntetni hivatott, maga is a „külsővéválás" pregnáns és jellemző megjelenési formája: „... mint ahogy a filozófiai szellem nem egyéb, mint az önelidegenedésén belül gondolkodó, azaz magát elvontan megragadó elidegenedett szelleme a világnak. A logika — a szellem pénze, az embernek és a természetnek a spekulatív, a gondolati értéke — az ő minden valóságos meghatározottságával szemben teljesen közömbössé lett és ezért nem-valóságos lényegük a külsővé-vált, ezért a természettől és a valóságos emberektől elvonatkoztató gondolkodás; az elvont gondolkodás."[156]

Hegel nem látja ezt, és amikor nem érti meg, hogy ez a gondolkodás elidegenedett gondolkodás, amikor éppen ebben a gondolkodásban látja a „külsővé-válás" megszüntetésének a motorját, akkor beleesik a kritikátlan idealizmusba, filozófiailag fejtetőre állítja az elidegenedés valóságos összefüggéseit és meghatározottságait. A hegeli idealizmus ezen az alapon következetesen azonosítja az ember lényegét az öntudattal. „Az emberi lényeg minden elidegenedése ennélfogva nem más, mint az öntudat elidegenedése. Az öntudat elidegenedése nem az emberi lényeg valóságos elidegenedésének kifejezéseként, a tudásban és gondolkodásban tükröződő kifejezéseként jön tekintetbe. Sőt, a valóságos, reálisként megjelenő elidegenedés legbelső, rejtett — és csak a filozófia által napfényre hozott — lényege szerint nem más, mint a valóságos emberi lényeg, az öntudat elidegenedésének a jelensége. Azt a tudományt, amely ezt ragadja meg, ezért fenomenológiának hívják. Az elidegenedett tárgyi lényegnek minden újra-elsajátítása ezért az öntudatba való bekebelezésként jelenik meg; a maga lényegét hatalmába kerítő ember csak a tárgyi lényegeket hatalmába kerítő öntudat; a tárgy visszatérése az énbe ezért a tárgy újra-elsajátítása."[157]

Marx kritikai észrevételei kifejezően megmutatják, hogy az ember és az öntudat hamis azonosítása szükségszerűen következik a társadalmi élet elidegenedésének téves felfogásából. A szubjektív oldalon, amint ezt Marx kimutatta és bírálta, az következik ebből, hogy Hegel tévesen azonosítja az embert és az öntudatot, az objektív oldalon pedig az, hogy egyenlőségjelet tesz az elidegenedés és általában a tárgyiasság közé.

Gazdasági vizsgálódásaiban Marx a valóságos élet tényeiből kiindulva éles választóvonalat húz a munkában magábanvalóan végbemenő tárgyiasulás, illetve a szubjektumnak és objektumnak a munka *tőkés formájában* történő elidegenedése közé. Ezen az alapon azután leleplezheti a kettő hegeli azonosításának hamis voltát. Ezért a Fenomenológia módszertani alapját a következőképpen bírálja: „Nem az, hogy az emberi lényeg ember-

[156] Uo., p. 154. — [uo., p. 102.]
[157] Uo., p. 158. — [uo., p. 106.]

telenül, önmagával való ellentétben tárgyiasul, hanem az, hogy az elvont gondolkodástól való különbségben és vele való ellentétben tárgyiasul, ez számít az elidegenedésnek a tételezett és a megszüntetendő lényegeként."[158]

A Fenomenológiából és ennek egész előtörténetéből már részletesen ismerjük Hegelnek ezt a hamis kérdésfeltevését, amelyet nyomon követ filozófiájának hamis kicsúcsosodása a tárgyiasság megszüntetésében. „Arról van tehát szó, hogy leküzdjük a tudat tárgyát. A tárgyiasság mint olyan az ember elidegenedett, az emberi lényegnek, az öntudatnak meg nem felelő viszonyaként jön tekintetbe. Az ember idegenként, az elidegenedés meghatározása alatt létrehozott tárgyi lényegének újra-elsajátítása tehát nemcsak azzal a jelentőséggel bír, hogy megszünteti az elidegenedést, hanem hogy a tárgyiasságot szünteti meg, azaz tehát az ember nem-tárgyi, spiritualisztikus lényegként jön tekintetbe."[159]

Ebből egész világosan kiderül, hogy milyen kényszerítő szükségszerűséggel adódik Hegel hamis idealista kérdésfeltevése és problémamegoldása a tőkés társadalom ugyancsak szükségszerűen egyoldalú és hiányos értelmezéséből; hogy az idealista dialektika legmagasabb formáját csak akkor és ott lehet maradéktalanul megszüntetni, ahol a tőkés elidegenedés reális megszüntetésének távlata lehetővé tette a kapitalista gazdaság szocialista kritikáját.

Marx a tárgyiasság megszüntetésének idealista elméletével a tárgyiasság materialista elméletét állítja szembe. Ennek kapcsán már most le kell szögeznünk, amire később még kitérünk, hogy ez a marxi materialista elmélet meg is magyarázza a tőkés elidegenedést és ennek megszüntetését, s ennélfogva Hegel idealizmusát teljesebben és átfogóbban képes bírálni, mint Feuerbach materializmusa, amely ügyet sem vet erre a társadalmi problémára, s ezért egyrészt nem veszi észre a hegeli elmélet jogosult mozzanatait, másrészt az ember és a társadalom felfogásában — az ellenkező álláspontról — hasonló hibákba esik, mint a hegeli idealizmus. A tárgyiasság marxi materialista elméletének lényege a következő: „Ha a szilárd földkerekségen álló, minden természeti erőt be- és kilélegző valóságos, testi ember a maga valóságos, tárgyi lényegi erőit külsővé-válása által idegen tárgyakként tételezi, akkor nem a tételezés szubjektum; ez tárgyi lényegi erők szubjektivitása, amelyek cselekvésének ezért szintén tárgyinak kell lennie. A tárgyi lényeg tárgyian hat, és nem hatna tárgyian, ha a tárgyi mivolt nem rejlenék lényegi meghatározásában. Csak azért teremt és tételez tárgyakat, mert tárgyak által van tételezve, mert eleitől fogva természet. A tételezés aktusában tehát nem esik ki »tiszta tevékenységéből« a tárgy valamely teremtésébe, hanem

[158] Uo., p. 155. — [uo., p. 103.]
[159] Uo., p. 157. — [uo., p. 105.]

tárgyi terméke csak igazolja tárgyi tevékenységét mint egy tárgyi természetes lényeg tevékenységét... Tárgyinak, természetesnek, érzékinek lenni és ugyanakkor tárgyakkal, természettel, érzékkel magán kívül bírni vagy tárgynak, természetnek, érzéknek lenni egy harmadik számára: ez azonos... Egy nem-tárgyi lény nem-lény, képtelen lény."[160]

A marxi materializmus tehát azon az alapon bírálja Hegel idealizmusát, hogy bemutatja az emberi gondolkodás és az emberi gyakorlat valóságos előfeltételeit, és szembeállítja ezeket az abszolút idealizmus állítólagos előfeltétel-nélküliségével. Ez a szembeállítás egyszersmind felfedi az abszolút idealizmus valódi előfeltételeit. Tehát a materialista dialektika ebben az értelemben is az objektív idealizmus dialektikájának igazsága, mert nemcsak kritikailag megsemmisíti az objektív idealizmus dialektikáját, hanem egyúttal szükségszerű módon levezeti hibáinak forrását és ebből a levezetésből utat talál az objektív idealizmus valóságos megszüntetése, azaz egyben a benne rejlő lényeges és helyes mozzanatok megőrzése felé. Ha tehát a filozófiának ezeket a valóságos előfeltételeit, az élet valóságos tényeit (a természet, a gazdaság, a történelem tényeit) szembeállítjuk az objektív idealizmus misztifikált előfeltételeivel, ha e tények helyes dialektikus tükröződése helyes filozófiai következtetésekre vezet, akkor feltárul mind Hegel „kritikátlan idealizmusának", mind pedig „kritikátlan pozitivizmusának" mibenléte, mint társadalmi létének szükségszerű következménye. És ennek során azután már „magától" kiderül, hogyan és miért volt képes Hegel arra, hogy az effajta idealista misztifikációkon belül mégis valóságos és lényeges meghatározásokat fogalmazzon meg nemcsak a gazdaság és a történelem köréből, hanem általában az objektív valóság dialektikus összefüggéseiről is; hogyan válhatott a hegeli dialektika a materialista dialektika közvetlen előfutárává. Ennek döntő pontja, amelyet már többször kiemeltünk, hogy Hegel úgy tekinti a munkát, mint az ember, az emberi nem önlétrehozási folyamatát.

Marx elismeri ezt és éppen ezen az alapon ott bírálja a legélesebben Hegelt, ahol a helyes belátások misztifikált formában s ezáltal torzítva jelennek meg nála. Röviddel ezelőtt idéztük Marx kijelentését arról, hogy Hegelnél a történelem pusztán látszólagos történelemmé változik. Akkor annak a ténynek a megállapításáról volt szó, hogy a tárgyiasságnak az abszolút tudásban való megszüntetése arra a következményre vezet, hogy a történelem hegeli hordozója, az abszolút szellem, nem valóságosan, mint Hegel képzeli, hanem csupán látszólagosan csinálja a történelmet. Marx a tárgyiasság hegeli elméletéből indul ki, majd pedig bírálja a történelem „hordozójáról" szóló egész elméletben rejlő misztifikálást, ami Hegelnél a történelem idealista misztifikációjának az alapja. „E folyamatnak hordozóval kell bírnia, szubjektummal; de a szubjektum csak eredményként jön létre; ez az eredmény, a magát abszolút öntudatként tudó szubjektum ennélfogva az

[160] Uo., p. 160. sk. – [uo., p. 107–108.]

Isten, abszolút szellem, a magát tudó és tevékenykedő eszme. A valóságos ember és a valóságos természet pusztán predikátumaivá, jelképeivé váltak a rejtett, nem-valóságos embernek és e nem-valóságos természetnek. Szubjektum és predikátum ennélfogva abszolút visszájára fordítás viszonyában állnak egymással, misztikus szubjektum-objektum, vagyis az objektumon túlnyúló szubjektivitás, az abszolút szubjektum mint folyamat, mint magát külsővé-tevő és a külsővé-válásból magába visszatérő, de azt ugyanakkor magába visszavevő szubjektum és a szubjektum mint ez a folyamat; a tiszta, szüntelen magábanvaló-forgás."[161]

A valóságos történelem tehát Hegelnél olymódon játszódik le, hogy van egy elvonatkoztatott, misztifikált, kiagyalt „hordozója", amely a történelmet magától értetődően csak elvontan, misztifikáltan, színleg „csinálhatja". A valóságos folyamat, a folyamat valóságos meghatározásai tehát csak valamiféle — mondhatnánk — hátsóajtón lopakodhatnak be magába a konstrukcióba. Az pedig, hogy a konkrét korszakoknak, a folyamat konkrét átmeneteinek ábrázolásában uralkodóvá válnak, a hegeli dialektika alapvető ellentmondásosságát eredményezi; ezt az ellentmondásosságot már ismerjük, s a legkülönbözőbb nézőpontokból elemeztük is.

Több mint egy évtized múltán Marx ismét visszatér ugyanerre a kérdésre, de ezúttal már nem „A szellem fenomenológiájá"-nak közvetlen bírálata formájában, hanem az egész hegeli idealizmus filozófiai alapjainak átfogó megítélése során. „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalaihoz" írt nagyszabású bevezetésben Marx az objektív valóság gondolati tükröződésének és gondolati elsajátításának egymást kiegészítő és egymással összefonódó eltérő útjait elemzi, és az objektív valóság megismerése felé vezető valódi, materialista utat szembeállítja azokkal az illúziókkal, amelyeket Hegel alkotott erről az útról. „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is... Ezért támadt Hegelnek az az illúziója, hogy a reálist mint a magát magában összefoglaló, magában elmélyülő és önmagából mozgó gondolkodás eredményét fogja fel, holott az elvonttól a konkréthoz felemelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétat elsajátítja, mint szellemileg konkrétat újraalkotja. De semmi esetre sem magának a konkrétnak a keletkezési folyamata."[162]

A hegeli idealizmus marxi bírálatnak legérettebb, átfogó formája ez.

A „külsővé-válás" hegeli koncepciójának átfogó kritikája lehetővé teszi Marxnak, hogy materialista módon bírálja a hegeli dialektika másik alapvető

[161] Uo., p. 167. sk. — [uo., p. 114.]

[162] Zur Kritik der politischen Ökonomie. Stuttgart 1919. Einleitung, p. XXXVI. — [A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Bevezetés. MEM 46/I., p.26—27.]

fogalmát, a megszüntetés fogalmát. Ennek kapcsán ismét fontos rámutatnunk arra, hogy ahol Marx az idealista dialektikát bírálja, kritikailag leküzdi és értékes elemeit felveszi a materialista dialektikába, ott mindenütt *kizárólag* az idealista dialektika sajátos hegeli formájával foglalkozik. Így például a szóban forgó esetben egyáltalában nem említi sem a megszüntetés schellingi változatát, tudniillik a megszüntetett meghatározások megsemmisítését, kihunyásukat az abszolútumban való megszűnésük révén, sem az agnoszticista antinómiák kanti formáját. A hegeli dialektikában Marx a dialektika korábbi formáinak teljes és végérvényes meghaladását látja. Ezért kizárólag a dialektikus megszüntetés fogalmának legmagasabb, hegeli formáját bírálja, amely a megszüntetett meghatározásokat nemcsak megsemmisíti, hanem egyszersmind megőrzi és magasabb szintre emeli, amely a másként-létet az abszolútumban nem hagyja semmivé válni, hanem respektálja létezését, viszonylagos jogosultságát. Hegelnél a „külsővé-válásnak" — Schellinggel ellentétben — pozitív, tárgyiasság-teremtő jelentése van, és a marxi kritika ebből indul ki, amikor azokat a vitákat, amelyeket Hegel folytatott elődeivel, teljes mértékben Hegel javára eldöntöttnek tekinti. Marx ezek után a megszüntetés eme hegeli formájának idealista gyengéit vizsgálja és a következő eredményre jut:

„Másfelől, mondja Hegel, ebben rejlik egyszersmind ez a másik mozzanat, hogy ezt a külsővé-válást és tárgyiasságot éppannyira megszüntette és magába visszavette, tehát a maga másként-létében mint olyanban magánál van. — Ebben a fejtegetésben a spekuláció összes illúzióit együtt találjuk. — Először: A tudat, az öntudat a maga másként-létében mint olyanban magánál van... Ebben először is az rejlik, hogy a tudat — a tudás mint tudás — a gondolkodás mint gondolkodás — úgy tünteti fel, mintha közvetlenül magának a másikja, érzékiség, valóság, élet volna... Ez az oldal annyiban foglaltatik ebben, amennyiben a tudat mint csak tudat nem az elidegenedett tárgyiasságon, hanem a tárgyiasságon mint olyanon ütközik meg. — Másodszor az rejlik ebben, hogy az öntudatos ember, amennyiben a szellemi világot — vagy világának szellemi általános létezését — önmagát külsővé-tevésként felismerte és megszüntette, azt ebben a külsővé-vált alakban mégis megint igazolja és igazi létezésének adja ki, visszaállítja, úgy tünteti fel, mintha a maga másként-létében mint olyanban magánál volna, tehát pl. a vallásnak megszüntetése után, a vallásnak mint az önmagát külsővé-tevés egy termékének felismerése után a vallásban mint vallásban magát mégis igazolva találja. Itt van Hegel hamis pozitivizmusának, illetve csak látszólagos kriticizmusának gyökere; amit Feuerbach a vallás vagy teológia tételezésének, tagadásának és visszaállításának jellemez — de amit általánosabban kell felfogni. Tehát az ész magánál van az ésszerűtlenségben mint ésszerűtlenségben. Az ember, aki felismerte, hogy jogban, politikában stb. külsővé-vált életet él, ebben a külsővé-vált életben mint olyanban éli igazi emberi életét. Az önigenlés,

önigazolás ellentmondásban önmagával, mind a tudással, mind a tárgy lényegével — ez tehát az igazi tudás és élet. — Hegel vallással, állammal stb. szembeni alkalmazkodásáról tehát nem lehet többé szó, minthogy ez a hazugság az ő elvének hazugsága."[163]

A hegeli korlátok legmélyebb kritikája ez, s Hegel filozófiájának éppen legpozitívabb és legjelentősebb oldalait érinti. Marx bírálata leleplezi a tőkés társadalommal szembeni hegeli állásfoglalás végső filozófiai következményeit, amennyiben ezek Hegel filozófiájának dialektikus struktúrájában, e struktúra módszertani felépítésének legelvontabb problémáiban tükröződnek. Ezeket az ellentmondásokat mi is többször feltártuk, kimutattuk gyökereiket a kor társadalmi életében, illetve Hegelnek az ezzel a léttel való kapcsolatában. Most látjuk, hogy a létnek ezek az ellentmondásai miféle tisztán filozófiai következményekre vezettek, éspedig szükségképpen. Egyben azt is látjuk, hogy azok a kritikák, amelyek a vallás, az állam stb. kérdéseiben az ezoterikus és egzoterikus Hegel dualizmusának alapján bírálták Hegel kétértelműségeit, nem tudtak célba találni és nem küzdhették le a hegeli filozófia középponti problematikáját. Mit sem változtat ezen, hogy Hegelnél magánál, mint láttuk, szubjektíve megvoltak az ezoterikus és egzoterikus kijelentések különválasztásának effajta mozzanatai; hiszen filozófiájának ellentmondásossága, problematikája még ezoterikus nézeteinek centrumában is érvényesül. Az, hogy az egyes konkrét problémákkal kapcsolatban hol, mikor és milyen formában találhatók meg Hegelnél a kora társadalmához való alkalmazkodás jegyei, ez természetesen filozófiatörténeti kérdés és az is marad. De a történeti tárgyalásnak mindig tisztában kell lennie vele, hogy bármiféle válaszok adódjanak is az egyes konkrét esetekben, a hegeli dialektika problematikájának középponti kérdését ezek nem oldhatják meg.[164]

Marx bírálatának mélységét mutatja, hogy a valóságos élet problémáitól felemelkedik a hegeli dialektika legelvontabb kérdéseiig, ezeket a kérdéseket végleg megoldja a dialektikus materializmus szellemében, innen pedig rögtön közvetlen kapcsolatot teremt az élet időszerű kérdéseivel. Az egész hegeli filozófia középponti ellentmondásával van itt dolgunk, azzal az ellentmondással, amelyet Engels később a rendszer és módszer közötti ellentmondásnak nevezett.[165]

De ez az ellentmondás magában foglalja a hegeli filozófia ellentmondásos-

[163] MEGA I. 3., p. 163. sk. — [Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1970. p. 110—111.]

[164] Marx már doktori disszertációjától kezdve elvetette Hegel ezoterikus és egzoterikus vonalának ifjúhegeliánus megkülönböztetését, és felületesnek tartotta azt a magyarázatot, miszerint az utóbbi csupán az alkalmazkodás következménye. Részletesen kimutattam ezt már fentebb említett tanulmányomban (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1954/2.). [Lásd: Adatok a fiatal Marx filozófiai fejlődéséhez 1840—1844, az „Utam Marxhoz" c. könyv második kötetében, Budapest 1971.]

[165] Engels: Feuerbach. Wien—Berlin 1927. p. 19. skk. — [MEM 21., p. 258. skk.]

ságát az emberi haladás kérdésében, és kiváltképpen abban a kérdésben, hogy a történelem folyamatában miféle helyet foglal el a tőkés társadalom általában, illetve ennek különös német formája. Igaz ugyan, hogy a megszüntetés problémája egyfelől magának a dialektikának egyik végső és legelvontabb formája a hegeli filozófiában, másfelől azonban messzemenő jelentősége van Hegel társadalom- és történelemfilozófiája szempontjából. Ezért a haladó és a reakciós tendenciák ellentmondásossága éppen a megszüntetés dialektikus folyamatának abban az ellentmondásosságában sűrűsödik össze, melynek marxi bírálatát az imént láttuk.

A „külsővé-válás" szocialista kritikája feltárta az elidegenedés valóságos és valóban megszüntetendő létezési módját a munka tőkés formájában. Marx kritikájának filozófiai általánosításából kiderül, hogy a „külsővé-válás" hegeli koncepciója, tudniillik, hogy a tudat a maga másként-létében mint olyanban magánál van, eo ipso tartalmaz egy fontos reakciós mozzanatot, a fennállónak — mégha az történetileg meghaladott is — egyfajta védelmezését. Igaz, hogy Hegelnél a múlt történelmére vonatkozóan egy ezzel ellentétes tendencia is van, amelyet újra és újra érvényre juttat, de ez csak alátámasztja Marx és Engels bírálatának helyességét: a rendszer és a módszer közötti feloldhatatlan ellentmondás tényét.

Ez az ellentmondás és a benne rejlő tendenciák döntő szerepet játszottak a negyvenes évek nagy ideológiai vitáiban, amelyek ideológiai téren a demokratikus forradalmat készítették elő. Itt két különböző nézettel találkozhatunk, amelyek azonban egyaránt politikai passzivitásra, a demokratikus forradalom konkrét problémáinak és ezen túlmenően — elméletileg — általában a forradalom problémáinak meg nem értésére vezettek. E problémák általános jelentősége messze túlnő a negyvenes évek vitáin, hiszen a téves állásfoglalások a kapitalizmus társadalmi életéből fakadnak és csupán gondolati alakjukat határozzák meg a negyvenes években azok a viták, amelyek a dialektikus megszüntetés hegeli formája körül folytak. E téves nézetek egyik alakja a hegeli idealizmus közvetlen folytatása, további szubjektivizálása, idealista hibáinak fokozása az ifjúhegeliánusoknál. A másik téves nézet, amely Feuerbach nevéhez fűződik, a megszüntetés hegeli fogalmának ismeretelméletileg helyes, de elvont és egyoldalú bírálatából fakad.

Először vegyük szemügyre az első irányzatot. Minthogy Hegel szerint a „külsővé-válás" végső soron a tudat „külsővé-válása", ezért a tudatban, *kizárólag* a tudat által kell megszüntetni. Magánál Hegelnél az abszolút tudás és e tudás birtokában levő filozófus közötti azonosság valamiféle félhomályban marad. Objektivizmusa folytán Hegel vonakodik attól, hogy ebből az azonosságból egyszerű perszonáluniót csináljon. Ez a tendencia azonban immanens módon benne rejlik a hegeli álláspontban. Most is Heinrich Heine az, aki ironikus és önironikus formában levonja az összes következtetéseket: „Sohasem voltam elvont gondolkodó, és látatlanban elfogadtam a hegeli doktrína szintézisét, mivelhogy következtetései hízelegtek a hiúságomnak. Ifjú voltam és büszke és jólesett önhittségemnek, amikor

megtudtam Hegeltől, hogy nem a mennybéli jóisten, mint nagyanyám hitte, hanem én magam vagyok a jóisten itt a földön."[166]

Amit Heine ezekben a sorokban ironikus formában kimondott, filozófiai és politikai doktrínává vált Bruno Bauernél, a Philosophie des Selbstbewusstseins-ban („Az öntudat filozófiája"), s veszélyes és káros hatással volt mind Németország baloldali értelmiségére, mind pedig — az „igazi szocializmus" kerülőútján — a kialakulófélben levő proletár pártra.

Marx „A szent család"-ban élesen bírálta ezt a Bauer-féle felfogást, mégpedig közvetlenül a megszüntetés hegeli fogalmának fent idézett filozófiai bírálatából kiindulva; észre kell vennünk azt is, hogy Bauer intellektuális gőgje, a tömegek történelmi tevékenységének szuverén megvetése szintén olyan tendencia, mely a hegeli filozófiából és történelemfelfogásból nőtt ki, ámde elhanyagolta ennek jelentős és haladó, realista tendenciáit, miközben idealizmusát szubjektivisztikusan a végletekig fokozta. Marx a következőt írja erről:

„A haladásnak a tömegen kívül levő ellenségei nem egyebek, mint a tömeg önlealacsonyításának, önelvetésének, önelidegenítésének önállósult, saját élettel felruházott termékei. Ezért a tömeg a saját hibái ellen fordul, amikor önlealacsonyításának önállóan létező termékei ellen fordul, mint ahogy az ember, amikor Isten létezése ellen lép fel, a saját vallásossága ellen fordul. Minthogy azonban a tömeg e gyakorlati önelidegenítései a valóságos világban külsőleges módon léteznek, a tömegnek egyúttal külsőleges módon kell harcolnia ellenük. Semmiképpen sem szabad önelidegenítését nek e termékeit csupán eszmei fantazmagóriáknak, az öntudapuszta elidegenítésének tartania, sa materiális elidegenedést egy tisztán belsőleges spiritualista akcióval megsemmisíteni akarnia. Már Loustalot 1789-es lapjának ez volt a jeligéje:

Les grands ne nous paraissent grands
Que parce que nous sommes à genoux
— — — Levons nous! — — —[167]

De ahhoz, hogy felkeljünk, nem elég gondolatban felkelni és hagyni, hogy valóságos, érzéki fejünk felett ott lebegjen a valóságos, érzéki járom, amelyet nem lehet eszmékkel elfilozofálni. Az abszolút kritika (Bruno Baueré — *L. Gy.*) azonban Hegel »Phänomenologie«-jából megtanulta legalábbis azt a művészetet, hogyan lehet reális, objektív, kívülem létező láncokat pusztán eszmei, pusztán szubjektív, pusztán bennem létező láncokká,

[166] Heine: Werke [„Művei", Elster-féle kiadás]. Band VI., p. 48.

[167] „A nagyok csak azért nagyok a szemünkben, mert mi térden állunk. Keljünk fel!"

s ennélfogva minden k ü l s ő l e g e s, érzéki harcot tiszta gondolati harccá átváltoztatni."[168]

Minden kommentár nélkül világos, hogy ez a Bauer-féle ideológia közvetlenül a „külsővé-válás"-nak és megszüntetésének hegeli felfogásából sarjadt. Politikai veszélyessége is kézenfekvő. Akárcsak az a tény, hogy az intellektuális gőg ilyesfajta passzivitás-ideológiája a tőkés társadalomban tovább él és még ma is hatékony, bár elméleti támaszát immár nem a hegeli filozófiában véli megtalálni. De hogy a hegeli filozófiában az effajta elképzelések fogódzókat találnak, azt nemcsak a negyvenes évek történelme bizonyítja, hanem — különösen végletes és groteszk formákban — az imperializmus korszakának újhegelianizmusa is.

Térjünk most rá a második formára, vagyis a hegeli dialektika feuerbachi bírálatára, és vizsgáljuk meg röviden, hogy mi volt ebben a kérdésben Marx álláspontja. Marx pozitívnak és úttörőnek nevezi Feuerbach kritikáját, amennyiben Feuerbach a megszüntetés hegeli formáját mint a megszüntetettnek a visszaállítását jellemezte. Más összefüggésben már idéztük Feuerbach Hegel-kritikájának azt a részét, amely ebben a vonatkozásban döntő (lásd 848. old.). Marx Feuerbach nagy érdemének azt tartotta, hogy Feuerbach bizonyította: a hegeli filozófia a visszaállított vallás; továbbá, hogy eljutott az igazi materializmusig és végül, hogy bírálta a megszüntetésnek, a tagadás tagadásának hegeli fogalmait. Most csak ezzel az utóbbival foglalkozunk. Feuerbachnak igaza van, „amennyiben a tagadás tagadásával, amely magát az abszolúte pozitívnak állítja, szembeállítja az önmagán nyugvó és pozitíve önmagán megalapozott pozitívot". Ez a pozitív éppen a lét elsődlegessége a tudattal szemben. A hegeli dialektika a megszüntetés folyamatában — Feuerbach szerint — a feje tetejére állítja a lét és a tudat közötti összefüggéseket. És Feuerbach kimutatja, hogy ebből az idealista visszájára fordításból hogyan következik Hegelnél a vallás gondolati visszaállítása a filozófia révén. Marx így összegzi Feuerbach álláspontját: „Feuerbach tehát a tagadás tagadását c s a k mint a filozófia önmagával való ellentmondását fogja fel, mint olyan filozófiát, amely igenli a teológiát (transzcendenciát stb.), miután tagadta, tehát önmagával ellentétben igenli."[169]

Marx méltatja Feuerbach kritikájának ezt a materialista oldalát, de rögtön bírálja is egyoldalúságát. Ez a kritika egyrészt azért egyoldalú, mert a „külsővé-válást" Feuerbach tisztán filozófiai problémaként tárgyalja és ezért ő is az elvonatkoztatás rabja marad (Marx és Engels később is bírálták a feuerbachi „ember"-fogalom elvontságát), másrészt azért, mert Feuerbach materialista hozzáállása a valósághoz nem dialektikus hozzáállás, s ezért Feuerbach félreismeri mindazt, ami Hegelnél dialektikusan — ha

[168] MEGA I. 3., p. 254. — [Marx/Engels: A szent család. MEM 2., p. 81—82.]
[169] MEGA I. 3., p. 152. — [Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1970. p. 100—101.]

torz alakban is — de helyes volt, és a hegeli dialektikát — azt is, ami helyes benne, azt is, ami hamis — szőröstül-bőröstül elveti. Feuerbach tehát — az idézett részben Marx is kiemeli ezt — a tagadás tagadásában csak az idealista Hegel filozófiailag gyenge pozícióját látja. És ezért „egyenesen és közvetlenül szembeállítja vele az érzékileg bizonyos, önmagára alapozott állítást".

Feuerbach a tiszta ismeretelméletre szorítkozik, és ennek köszönhető kérdésfeltevésének elvontsága; a közvetlenség, minden közvetítés tudatos kiiktatása a hegeli idealizmussal együtt kiküszöböli a dialektikát is. És ez az oka annak, hogy Feuerbach észrevétlenül átsiklik a hegeli filozófia lényeges és legfontosabb meghatározásai fölött. Marx kiegészítésképpen hozzáfűzi: „De amikor Hegel a tagadás tagadását — a pozitív vonatkozás szerint, amely benne rejlik, mint az igazi és egyetlen pozitívot — a negatív vonatkozás szerint, amely benne rejlik, mint minden lét egyetlen igazi aktusát és öntevékenységi aktusát — felfogta, csak az elvont, logikai, spekulatív kifejezést találta meg ama történelem mozgására, amely még nem valóságos története az embernek mint egy előfeltételezett szubjektumnak, hanem még csak az ember létrehozási aktusa, keletkezési története."[170]

Tehát a kapitalizmus szocialista kritikája a hegeli Fenomenológiában ráismer azon folyamat néhány lényeges és helyes meghatározására, amelyet Marx később az emberi fejlődés „előtörténetének" nevezett, míg Feuerbach, aki más oldalról ugyan, de akárcsak Hegel, a polgári látókörön belül reked, csak merev vagy-vagy-ot képes szembehelyezni a hegeli dialektikával. Marx a Fenomenológia jellemzése során megemlít néhány fontos mozzanatot, amelyekben Hegel gondolatilag helyesen megértette az emberiség előtörténetének egyes vonásait. És ezen keresztül éppen arra mutat rá, hogy az elidegenedésnek és az elidegenedés megszüntetésének a gondolata, noha Hegel idealista módon eltorzítja és reakciós tartalommal tölti fel, mégsem eleve százszázalékig téves gondolat, mint Feuerbach hiszi, hanem a valóság helyes, de elfogult és egyoldalú kapitalista tükrözése, melynek helyes tendenciáit meg kell őrizni a jövendő gondolati fejlődése számára. „A »Phänomenologie« ennélfogva a rejtett, önmagának még nem-világos és miszticizáló kritika; de amennyiben megrögzíti az ember elidegenedését — még ha az ember csak a szellem alakjában jelenik is meg —, a kritika összes elemei rejtetten és sokszor már a hegeli álláspontot messze túlszárnyaló módon előkészítve és kidolgozva benne vannak. A »boldogtalan tudat«, a »becsületes tudat«, a »nemeslelkű és alávaló tudatnak« a harca stb. stb., ezek az egyes szakaszok magukban foglalják — de még elidegenedett formában — egész szféráknak, mint a vallásnak, az államnak, a polgári életnek stb. a kritikai elemeit."[171]

[170] Uo., p. 152—53. — [uo., p. 101.]
[171] Uo., p. 80. — [uo., p. 104.]

Amikor tehát Marx valóban átfogóan bírálja Hegel dialektikáját, akkor egyszersmind bírálja Feuerbach egyoldalúságát és korlátozottságát Hegel megítélésében s ezen keresztül bírálja Feuerbach metafizikus materializmusát, a dialektika merev elvetését. Marx kritikájának részletesebb tárgyalása kívül esik munkánk feladatkörén. Számunkra mindössze az a fontos, hogy a hegeli idealizmus bírálatának feuerbachi formája a negyvenes évek szellemi harcaiban szintén igen veszélyes politikai következményekre vezetett. A tagadás tagadásának feuerbachi bírálata ugyanis helyesen visszanyúl az anyagi élet közvetlenül érzéki mivoltára, de Feuerbach nem képes megérteni magában ebben az anyagi életben a dialektikus mozgást. Az érzékiségben, mint ezt Marx a Feuerbach-tézisekben kifejti, nem tudja megragadni a gyakorlati mozzanatot. „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az objektum vagy a szemlélet formájában fogja fel; nem pedig mint érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektívan. Ezért a tevékeny oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus — amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant — fejtette ki. Feuerbach érzéki — a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel tárgyi tevékenységnek. Ennélfogva a »Wesen des Christentums«-ban csak az elméleti viszonyulást tekinti az igazán emberinek, míg a gyakorlatot csak piszkos-zsidó megjelenési formájában fogja fel és rögzíti. Ennélfogva nem érti meg a »forradalmi«, a »gyakorlati-kritikai« tevékenység jelentőségét."[172]

E sorokban pontosan nyomon követhető, hogy Hegel filozófiai bírálatának gazdasági előkészítése, a tárgyiasság és az elidegenedés szigorú különválasztása az emberi gyakorlatban nemcsak a hegeli idealizmus bírálatát készíti elő, hanem Feuerbach mechanikus materializmusáét is.

A fontos itt az, hogy röviden utaljunk Feuerbach álláspontjának következményeire a negyvenes évek ideológiai és politikai küzdelmeiben. Feuerbachra vonatkozó megjegyzéseiben Engels világosan megfogalmazta és élesen bírálta a valósággal szembeni magatartásának lényeges mozzanatát. A következő sorokat idézi Feuerbachtól: „A lét nem általános, a dolgokról leválasztható fogalom... A lét a lény tételezése. Ami a lényem, az a létem... Már a nyelv azonosítja a létet és a lényt. Csak az emberi életben különül el, de itt is csak abnormis, szerencsétlen esetekben, lét a lénytől — csak itt esik meg, hogy az embernek nem ott van a lénye is, ahol a léte, de épp ez elválás miatt nincs is ott igazán, nincs ott a lelkével, ahol valóságosan a testével van. Csak ahol a szíved van, ott vagy Te. De minden dolog — természetellenes esetek kivételével — szívesen van ott, ahol van, és szívesen az, ami."

Engels éles politikai-társadalmi jellemzést fűz ehhez az idézethez, amely-

[172] MEGA I. 5., p. 533. — [Az első Feuerbach-tézis. MEM 3., p. 7.]

nyiben kimutatja e filozófiai állásfoglalás szükségszerű politikai következményeit, oly következményeket, melyeket Feuerbach, a szubjektíve becsületes és meggyőződéses forradalmi demokrata bizonyára nem akart, de amelyek mégis teljesen szükségszerűen következnek abból, ahogyan likvidálta a hegeli dialektikát, ahogyan elvetett minden közvetítő meghatározást és kapcsolatot, ahogyan visszatért a közvetlenséghez, s amelyek azt a tényállást tükrözik, hogy vak és elfogult módon viszonyult a kapitalizmus gazdasági-társadalmi életéhez. Ez a vakság pedig, mint Engels megjegyzései mutatják, objektíve apologetikus, reakciós jelleget ölthet. Engels azt mondja: „Szép dicsőítő beszéd a fennállóra. Természetellenes esetek, kisszámú, abnormis eset kivételével szívesen vagy hétesztendős korodban ajtónyitogató egy szénbányában, tizennégy órát egyedül a sötétben, és minthogy ez a léted, ez a lényed is... Az a »lényed«, hogy be légy sorolva egy munkaág alá."[173]

Engels kritikájából világosan kiderül, hogy azok a radikális, sőt olykor szocialista beállítottságú értelmiségiek, akik a negyvenes években Feuerbachnál keresték politikai radikalizmusuk filozófiai alapját, éppúgy nem találhattak vezérfonalat a maguk számára, mint azok, akik a hegeli dialektikából akartak vezérfonalat kölcsönözni. A feuerbachi álláspont pontos elemzése megmutatná, hogy a fennálló állapotok tudatos vagy öntudatlan védelmezésének ezek a formái, amelyek a lét és a lényeg közvetlen filozófiai egységén alapultak — mutatis mutandis — jóval Feuerbach után és tőle függetlenül is hatottak s még ma is hatnak a reakciós állapotok védelmében.

Röviden utalnunk kellett a negyvenes évek világnézeti küzdelmeinek ezekre a politikai következményeire, hogy mindenki világosan lássa: Hegel idealista dialektikájának kritikai meghaladása Marxnál a tőkés társadalom szocialista kritikájából sarjad és átnő a negyvennyolcas forradalmak — és ezen túl minden eljövendő demokratikus és proletárforradalom — ideológiai előkészítésébe. A marxi kritikának ez a belső mozgása egyértelműen mutatja, hogy milyen kevéssé lehet ezeket a filozófiai problémákat — akár magánál Hegelnél is — „tisztán" filozófiailag értelmezni és bírálni. Feuerbach gyengéje e kérdés kapcsán nem utolsósorban az, hogy tisztán filozófiai, tisztán ismeretelméleti szempontból közeledik Hegel dialektikájához, hogy számára nem létezik dialektikus összefüggés az ember társadalmi élete, gazdasági és társadalmi gyakorlata, illetve a filozófia végső és döntő problémái között. Hegel filozófiája (bizonyos tekintetben és bizonyos területeken) idealizmusa dacára is fölötte áll Feuerbach filozófiájának, éppen azért, mert Hegel felismerte ezeket az összefüggéseket, mert — ha sokszor hasztalanul is — azért küzdött, hogy ezeket az összefüggéseket tegye dialektikájának bázisává. A dialektika hegeli formája ezért döntő állomás a filozófia világtörténetében:

[173] Uo., p. 540. — [uo., p. 548.] Az Engels idézte Feuerbach-szöveg lelőhelye: Philosophie der Zukunft („A jövő filozófiája") § 27. Werke, Leipzig 1846. Band II., p. 311.

az idealista dialektika legmagasabb formája és ezzel általában a polgári filozófia legmagasabb formája, az a közvetítő láncszem, amelyhez a dialektikus materializmus kialakulása *közvetlenül* kapcsolódhatott.

Lenin nem ismerhette Marxnak azokat a kéziratait, amelyeket részletesen elemeztünk, és amelyek a gazdaság és dialektika döntő összefüggéseit tartalmazzák Hegel kritikájában és megítélésében. Ennek ellenére teljesen tisztán látta ezeket az összefüggéseket. Már idéztük azt a kijelentését, amely szerint Marx *közvetlenül* Hegelhez kapcsolódik (lásd 357—58. old.). Lenin olyan nézőpontot hangsúlyoz ezzel, melyet a II. Internacionálé korszakában teljesen elhanyagoltak, holott Marx és Engels egyetlen alkalmat sem mulasztott el, hogy előszavakban, megjegyzésekben, levelekben stb. rámutasson Hegel jelentőségére és hangsúlyozza, hogy Hegel tanulmányozása elengedhetetlen a materialista dialektika megértéséhez. De ezek az útmutatások a II. Internacionálé korszakában süket fülekre találtak még a legjelentősebb és legtisztességesebb teoretikusoknál is. A hegeli filozófiának ezekről az összefüggéseiről, a gazdaság és dialektika közti mély módszertani összefüggésről még Plehanovnak sincs fogalma, pedig Mehringgel és Lafargue-gal ellentétben ő igen behatóan foglalkozott a hegeli filozófiával.

Ezt az összefüggést Marx után elsőként Lenin állította helyre. Nagyon felületesen járnánk el, ha Leninnek a hegeli Logikára vonatkozó kritikai megjegyzéseit tisztán a szűkebb értelemben vett ismeretelméletre korlátoznánk. Még amikor Lenin ismeretelméleti problémákról beszél, akkor is erről a nagy és átfogó álláspontról, az igazi marxizmus valóságos álláspontjáról vizsgálja őket; ezt láthattuk a teleológia kérdésében is. Lenin ezért azokban a kritikai megjegyzéseiben, amelyeket Hegel műveihez írt, újra és újra kitér erre a döntő kérdésre.

Ezt a tényállást csupán néhány lényeges kijelentésével szeretnénk alátámasztani. „Marx »Tőké«-jét és különösen a »Tőke« I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel e g é s z Logikáját. Következésképpen egy marxista sem értette meg Marxot fél évszázad leforgása alatt!!!"[174]

Másutt pedig így ír: „Ha Marx nem is hagyott hátra » L o g i k á t « (nagybetűvel), de hátrahagyta a »Tőke« l o g i k á j á t, és ezt derekasan fel kellene használni a szóban forgó kérdésben (Hegel dialektikájáról van szó — *L. Gy.*). A »Tőké«-ben alkalmazva van egy tudományra a logikája, dialektikája és ismeretelmélete a materializmusnak (nem kell 3 szó: ez egy és ugyanaz), amely átvett minden értékeset Hegeltől és továbbfejlesztette ezt az értékeset."[175]

Jellemző, hogy ezek a megjegyzések azok között a vizsgálódások között szerepelnek, amelyekben a dialektika hegeli tervéről van szó, és ezekhez

[174] Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass. Wien—Berlin 1932. p. 99. — [Filozófiai füzetek. Összes Művei 29., p. 147.]

[175] Uo., p. 249. — [uo., p. 276.]

— ismét csak jellemző módon — olyan megjegyzések csatlakoznak, amelyek a gazdasági kategóriáknak a »Tőké«-ben való dialektikus alkalmazására vonatkoznak. Ezzel Lenin, akárcsak a maga idején Marx, megmutatja a filozófiai problémák felvetésének és megoldásának útját a dialektikus materializmusban. A filozófiai fejlődés „lenini periódusának", amelyet Sztálin kezdeményezett, a filozófia minden területén a dialektikus materializmusnak ezen az útján kellene járnia és e filozófiai gyakorlat alapján végérvényesen likvidálnia kellene a II. Internacionálé korszakának örökségét.

A filozófia „lenini periódusának" ez a sajátszerűsége magától értetődő módon vonatkozik a történelemre is. Jelen munkámat az ilyen összefüggések kutatásának szenteltem. Történetileg-konkrétan meg akartam mutatni, hogy a tőkés társadalom reális ellentmondásainak milyen részük volt a polgári filozófia legmagasabb formájában, Hegel idealista dialektikájában. Ezt az összefüggést a maga teljes társadalmi és filozófiai összetettségében kellett feltárni; megkíséreltem kimutatni, hogy miként hatott e dialektika kialakulására és fejlődésére az a mód, ahogy ezek az ellentmondások az angol klasszikus gazdaságtanban gondolatilag visszatükröződtek, hogyan hatott ezeknek az ellentmondásoknak valóságos kirobbanása a francia forradalomban, és hogy milyen — jó és rossz értelemben — váltakozó hatása volt annak a ténynek, hogy ezek a Franciaországban és Angliában reális és ideológiai események a gazdaságilag és társadalmilag elmaradott Németország szülöttének fejében egyesültek dialektikus módszerré, idealista rendszerré.

Hegelnek és elődeinek kapcsolatát vizsgálva csak ez a kérdésfeltevés tette lehetővé, hogy túllépjek azon a sematizáló, a valóságos tényállások bonyolultságát erőszakosan leegyszerűsítő és eltorzító szemléletmódon, amely a polgári filozófiatörténetben szokásos, és amelynek nyomait sokszor megtalálhatjuk még akkor is, amikor marxisták tárgyalnak ilyen kérdéseket. Azt hiszem, sikerült kimutatnom, hogy mind Hegelnek jelentős kortársaitól és elődeitől való függetlenségét, mind pedig velük való akaratlan egyezéseit a társadalmi létnek ezekre a problémáira kell visszavezetni.

Ez nem csupán történeti kérdés, nem csupán az úgynevezett Hegel-kutatás belügye. (Jóllehet a történelem fasizáló és fasiszta meghamisítása elleni küzdelem mozzanataiként ezek a kérdések is fontosak és időszerűek.) Ha feltárjuk a hegeli dialektika nagyságának és korlátainak valóságos okait, akkor ezzel egyszersmind rávilágítunk Hegel és Marx viszonyára; konkretizáljuk azt a történeti örökséget, amelyet a hegeli dialektikából a dialektikus materializmus kritikailag feldolgozott és megőrzött. Hisz világos, hogy Marx mindig a *valóságos* Hegellel vitatkozott. Éppen polémiáiban mindig éles határvonalat húzott a között, amit Hegel, minden korlátjával együtt, valóban gondolt, és a között, amit tanítványai és követői csináltak belőle. De a marxi kritikát csaknem egy évszázad választja el korunktól, s ennek az évszázadnak a „teljesítménye" e tekintetben éppenséggel a valóságos Hegel képének eltorzítása, olyan torzítás, amellyel mindeddig nem állítottuk szembe magának Hegelnek a megfelelő tanulmányozását, amellyel nem állítottuk

szembe a valóságos Hegel kibányászását és feldolgozását. Azokat az elképzeléseket, amelyekkel még a filozófiailag képzett olvasók többsége is közeledik Hegelhez, mélyen befolyásolja — tudtukon kívül — a hegeli filozófia polgári torzképe. Márpedig Marx, Engels, Lenin és Sztálin kritikai megjegyzéseinek rendkívüli horderejét csak akkor lehet helyesen megérteni és helyesen értékesíteni, ha pontosan tudjuk, hogy mi e kritika *valóságos* tárgya, ki volt a *valóságos* Hegel.

Csak ezekben az összefüggésekben világosodik meg Hegel gazdasági tanulmányainak és nézeteinek *filozófiai* jelentősége. Bármennyire hiányosak és ellentmondásosak voltak is Hegelnek ezek a nézetei — a bennük rejlő ellentmondásokat a legkülönbözőbb esetekben részletesen feltártuk —, bizonnyal nem véletlen, hogy az idealista dialektika megkoronázója e korszak *egyetlen* olyan filozófusa volt, aki *komolyan* megpróbált szembenézni a tőkés társadalom gazdasági struktúrájával. Sőt, igaz az az összefüggés, hogy a dialektika *sajátos* hegeli formája éppen abból fejlődött ki, hogy Hegel szembenézett a tőkés társadalomnak és a gazdaságnak a problémáival.

Ismételjük: az újkorban pusztán formálisan már Nicolaus Cusanusnál és Giordano Brunónál felmerül az ellentmondások egysége; ami azonban a dialektika *döntő* kérdéseit illeti, még a schellingi filozófia, a Hegel előtti dialektika legmagasabb foka sem jelent valódi előrelépést ehhez a dialektikához képest. A dialektika számára csak a — létrejöttükben és ellentmondásosságukban általunk pontosan nyomon követett — sajátos hegeli kategóriák eredményezik a megismerésnek azt a szintjét, a lényeges meghatározások kialakításának azt a fokát, amelyhez Marx materialista dialektikája — kritikai megszüntetés és talpraállítás útján, de közvetlenül — kapcsolódhatott. Marx Hegel-kritikájának roppant jelentősége pontosan abból adódik, hogy a hegeli dialektika nagyságának és korlátainak alapját abban mutatja ki, hogy mennyiben volt helyes és mennyiben volt korlátozott a tőkés társadalom ellentmondásainak és mozgástörvényeinek, a kapitalizmus gazdaságának hegeli felfogása.

Csak ilyen nézőpontról lehet ténylegesen megérteni Hegel sajátos történeti nagyságát. Minden gondolkodó, ahogy ezt Hegel többször is mondja, korának gyermeke; s mint ilyen, természetszerűen elődeihez kapcsolódik. Ha azonban egy gondolkodó jelentőségét és rangját akarjuk meghatározni, azt kell kérdeznünk, hogy milyen mértékben függ ettől a tartalmi és módszertani gondolatkincstől, amelyet elődeitől szükségszerűen átvett, és hogy ezeket a filozófiai tartalmakat és formákat milyen mértékben képes elfogulatlanul magán a valóságon ellenőrizni s ezáltal kritikailag meghaladni és továbbfejleszteni; milyen mértékben indul ki magából a valóságból és milyen mértékben határozzák meg továbbra is elődeinek filozófiai tradíciói. Itt rejlik a minőségi különbség egyfelől Fichte és Schelling, másfelől Hegel között (nem is beszélve e korszak jelentéktelenebb gondolkodóiról, akik persze a polgári filozófia mai, úgynevezett „nagyjaihoz" képest még mindig igazi óriások). Magától értetődik, hogy a fichtei és a schellingi filozófia ki-

indulópontjait és fejlődési irányait szintén az objektív társadalmi valóság határozza meg. De filozófiailag mindketten megrekednek a kanti filozófia korlátain belül; amikor például Schelling továbblép a szubjektív idealizmustól az objektív idealizmushoz, nem képes szétfeszíteni a filozófiai kérdésfeltevéseknek és problémamegoldásoknak ezt a kanti keretét, csak a kérdések és válaszok csoportosításán tud változtatni: inkább csak deklaratíve, mintsem valóban filozófiailag haladja meg Kantot.

Hegel a Kant utáni korszak egyetlen olyan filozófusa, aki a szó legmélyebb értelmében eredeti módon közeledik a kor problémáihoz. Részletesen elemeztük ifjúkori próbálkozásait és láttuk, hogy a dialektika valamennyi problémája, ha nem is a későbbi érett formában, abból nőtt ki, hogy Hegel szembenézett a kor két világtörténelmi tényével, a francia forradalommal és az angol ipari forradalommal. Hegel csak saját rendszerének konkrét kialakítása során teremt valóságos gondolati kapcsolatot elődeivel. De ez kezdettől fogva kritikai, a kanti koncepció gondolati keretét szétfeszítő kapcsolat. Erős szálak, mint láttuk, csak ott kötik elődeihez, ahol Németország társadalmi léte szűk, olykor filiszteri korlátok közé szorítja dialektikáját.

Történetileg Hegelt a maga idejében csak Goethével lehet egy szintre helyezni. Nem véletlen, hogy „A szellem fenomenológiájá"-nak előkészítő munkálataiban hosszú és részletes fejtegetések foglalkoznak Goethe „Faust"-jával. Hisz mindkét műben hasonló törekvés jut kifejezésre, tudniillik az a törekvés, hogy az emberi nem fejlődésének mozzanatait — egészen a nem fejlődésének a jelenben elért fokáig — enciklopédikusan átfogják, és saját belső mozgásukban, saját öntörvényűségükben mutassák be. Nem hiába nevezte Puskin a „Faust"-ot a „modern élet Iliászá"-nak, és Schellingnek a saját szellemfilozófiájáról mondott szellemes kifejezése, amely szerint ez a filozófia a szellem hazatérése, a „szellem Odüsszeiája", sokkal inkább ráillik a Fenomenológiára, mint Schelling bármelyik művére.

Goethe és Hegel a polgári fejlődés utolsó tragikusan nagy korszakának kezdetén élnek. Már mindkettő előtt feltárulnak a polgári társadalom megoldhatatlan ellentmondásai, a nem és az egyén szétszakítottsága e fejlődésben. Nagyságuk egyrészt abban áll, hogy merészen szembenéznek ezekkel az ellentmondásokkal, és megpróbálják megtalálni az ellentmondások legmagasabb rendű, költői, illetve filozófiai kifejezését. Másrészt pedig mindketten e korszak kezdetén élnek, úgyhogy — ha nem is mesterkéltségek és ellentmondások nélkül —, még mindkettőjük számára lehetséges, hogy az emberiség nembeli tapasztalatáról, az ember nembeli tudatáról átfogó s mégis mély és igaz meghatározásokat tartalmazó szintetikus képet fessenek. A „Wilhelm Meister" és a „Faust" e tekintetben éppoly halhatatlan dokumentumai az emberiség fejlődésének, mint a Fenomenológia, a Logika és az Enciklopédia. Végső alaptendenciáik e mély rokonsága láttán nem szabad persze szem elől tévesztenünk gondolati különválásukat sem; Goethe jóval erősebben orientálódott a természetre, mint Hegel; egész életében igen közel állt a materializmushoz, de másrészt Hegel nagyon fontos dialektikus

felfedezései iránt már nem volt érzéke. E nagy korszak részletes történetírásának alaposan mérlegelnie kellene ezeket a különbségeket. És a kor haladó irányzatának belső ellentmondásai is csak akkor tárulnának fel tisztán és magas szinten, ha előbb konkrétan végigvinnék a Goethe és Hegel közötti rokon- és eltérő vonásoknak ezt a vizsgálatát.

A mi céljainkra elegendő, ha leszögezzük e közös tendenciát. Nincs szükségünk arra, hogy részletesen vizsgáljuk azoknak az okoknak és következményeknek bonyolult dialektikáját, amelyek Goethénél részben realisztikusabbá, részben jövőbe mutatóbbá, részben azonban kevésbé dialektikussá, kevésbé ellentmondásossá tették a tőkés társadalom problémáival való számvetést, mint Hegelnél. Céljaink szempontjából elegendő utalnunk arra, hogy a kiindulópont: az emberi munka mint az ember önlétrehozási folyamata Goethe és Hegel közös alapgondolata volt; hogy ez a gondolat — ha még nem is tudatosan gazdasági formában — már a fiatal Goethe „Prometheus" töredékében felbukkan, és, ami igen jellemző Goethe és Hegel különbségére, vallásellenes hangsúlyt kap. De Goethe legnagyobb műveiben ez a gondolat, hogy az ember a munkája révén teremti önmagát, a legszorosabb összefüggésben áll azzal, hogy e probléma beletorkollik az embernek a tőkés társadalommal való összeütközésébe, a tőkés társadalom éles, humanista bírálatába; olyan humanista kritikába, amely egyetlen pillanatra nem téveszti szem elől az emberi haladás gondolatát, amely ezért inkább az „ellentmondások trágyája közepette" mozog és itt igyekszik utat törni magának, semhogy engedményeket tegyen bármiféle romantikus-reakciós irányzatnak. Nevetséges és iskolás dolog volna, ha mechanikus és részletekbe menő párhuzamokat vonnánk Goethe nagy művei és Hegel filozófiája között. De az út, amelyen Goethe rátalál Wilhelm Meisterére vagy „Faust"-jára, tág történelmi értelemben ugyanaz az út, amelyet a hegeli Fenomenológiában jár végig a szellem.[176]

[176] A „Faust" és a Fenomenológia közötti kapcsolatot részletesen vizsgáltam „Goethe és kora" című könyvemben. Budapest 1946.

Jegyzetek / Rövidítések

A szám szerint 679 lábjegyzetben található könyvészeti adatoknál, mindenkor az első helyen, híven megtartottuk a szerző eredeti utalásait, amennyire csak ezek — eredeti, autográf kézirat hiányában — rekonstruálhatók voltak. A magyar olvasó számára ezen kívül — [szögletes zárójelek között] — közöljük az idézet helyét a használatos és könnyen hozzáférhető magyar kiadásokban is.

Hegel munkáit a szerző — kellő okkal — különböző kiadásokból idézi és azok könyvészeti azonosítását minden esetben rövid adatközléssel teszi lehetségessé és egyértelművé. Ahol a szerző a „Hegel: Werke" megjelöléssel él, ott ez a következő kiadásra vonatkozik: G. W. F. Hegel, Werke. Vollständige Ausgabe. Herausgegeben durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Duncker und Humblot, Berlin, 1832—1845 (összesen huszonegy kötet). Amit a szerző több helyen „Hegel művei Glockner-féle kiadása"-ként jelöl meg röviden, az a következő kiadásra utal: Sämtliche Werke. Herausgegeben von H. Glockner. Fr. Frommann Verlag. Stuttgart, 1927—1930 (húsz + hat kötet). E kiadás 1957 után változatlan (3.) kiadásban is megjelent és általában „Jubiläumsausgabe" néven ismeretes.

MEW = Marx/Engels, Werke. Dietz Verlag, Berlin. 1957—1971. Negyvenöt kötet.

MEM = Marx/Engels Művei. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1957—

MEGA = K. Marx/Fr. Engels, Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Szerkesztette: D. Rjazanov (1931 után W. V. Adoratskij). Marx—Engels Verlag, Frankfurt—Berlin (1933 után: Moskau). 1927—1935.

Uo. = ugyanott

p. = oldal (pagina)

sk. = s következő

skk. = s következők

id. = idézett

Vö. = vesd össze

hg. = kiadta (herausgegeben von)

Tartalom

Előszó az 1954-es, második kiadáshoz 7

Bevezetés 11

Első fejezet / *A fiatal Hegel republikánus korszaka* (Bern 1793—1796) 29

1. Hegel „teológiai" korszakának reakciós legendája 29
2. Mit jelent a „pozitivitás" a fiatal Hegelnél? 43
3. Történelemfelfogás és jelenkor 55
4. Az ókori köztársaságok 66
5. Kereszténység: Despotizmus és az ember rabszolgasorba döntése 79
6. A „pozitivitás" jelentősége Hegel gondolati fejlődésében 93

Második fejezet / *Hegel társadalmi nézeteinek válsága és dialektikus módszerének első csírái* (Frankfurt 1797—1800) 110

1. A frankfurti korszak általános jellemzése 110
2. Régi és új az első frankfurti években 123
3. Két röpirattöredék időszerű német kérdésekről 145
4. Kritikai küzdelem Kant etikájával 160
5. Az első gazdaságtani tanulmányok 183
6. „A kereszténység szelleme és sorsa" 195
7. A frankfurti rendszertöredék 225
8. A pozitivitás problémájának új megfogalmazása 239

Harmadik fejezet / *Az objektív idealizmus megalapozása és védelmezése* (Jéna 1801—1803) 252

1. Hegel szerepe Schellingnek Fichtétől való elszakadásában 252
2. A szubjektív idealizmus kritikája 271
3. Az etika absztrakt individualizmusa ellen 294
4. Hegel történelemfelfogása az első jénai években 309
5. A gazdaságtan a jénai korszakban 326
6. A munka és a teleológia problémája 345
7. A hegeli gazdaságtan korlátai 372
8. „A tragédia az erkölcsi szférában" 405

Negyedik fejezet / *Szakítás Schellinggel és „A szellem fenomenológiája"* (Jéna 1803—1807) 429

1. Schelling és Hegel nézeteltéréseinek érlelődési folyamata egészen a szakításig 429

2. Hegel politikai érzülete és történelemfelfogása „A szellem fenomenológiája" korszakában 453
3. „A szellem fenomenológiája" felépítésének vázlata 469
a) A „szubjektív szellem" 475
b) Az „objektív szellem" 489
c) Az „abszolút szellem" 510
4. A „külsővé-válás" mint „A szellem fenomenológiájá"-nak középponti fogalma 536

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója — A borító és a kötésterv Varga Győző munkája — Műszaki vezető Mózes Tibor — Műszaki szerkesztő Szakos Zsuzsa — A szedést 1975. IV. 21-én kezdték meg — Megjelent 1976. III. 31-én 10000 példányban — Terjedelme 50,4 (A/5) ív.
75.0530 — Kossuth Nyomda, Budapest — Felelős vezető Monori István vezérigazgató